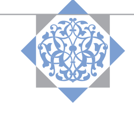
أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية





الإشراف العلمي :

د. عبد الرحمن السالمي
أ.د. محمد كمال الدين إمام
أ.د. رضوان السيد
د. سالم بن هلال الخروصي

مراجعة وتنسيق :

د. مصطفى بن صالح باجو

الطبعة الرابعة
1433 هـ ـ 2012 م



أعمال ندوة تطوّر العُلوم الفقهيّة





المنعقدة خلال عام:

1425هـ ـ 2004م


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يمثّل الفقه الإسلاميّ ميراثاً هو من أغنى ما أبدعته الحضارة الإسلامية، وأغزر ما أنتجته من ذخيرةٍ فكريّة، فهو يمثّل مسار حياة المسلم في جميع مناحيها الفردية والاجتماعية.

وقد قام على بناء هذا الصرح الشامخ لفيف من علماء الإسلام من مختلف المدارس الفقهية عبر امتداد تاريخ الإسلام في الزمان والمكان، استقوا أحكامه من معين الكتاب وسُنَّة المصطفى عليه السلام، وكانوا مستهدين بروح التشريع ومقاصد الشريعة الغراء.

وفي رحاب نصوص الوحي ومقاصده نما علم الفقه وترعرع، واستقام شاهدًا على سعة وشمول الشريعة للحياة، وعلى ما اتّسمت به من عدالة وسماحة ووسطية بوأتها الصدارة والسمو من دون سائر القوانين، ووجد الإنسان في ظلّها الحق والعدل والأمن، فتحققت له كرامته وسعادته المنشودة.

واحتضنت علمَ الفقه علومٌ أخرى كانت موجّهة وضابطة، يتصدّرها علم أصول الفقه الذي يمثل منهج الاستنباط وطريقة الاجتهاد، ثمّ علم القواعد الذي يعتبر رابطة تجمع الفروع وتضبط مسائلها في قواعد مركزة، تعين على استحضارها وتهدي الفقيه إلى معرفة أحكام كثير من المسائل من دون كبير عناء، وإن تكاثرت تلك المسائل وتشعبت؛ لأنّ القواعدَ ضوابطُ تضمُّ تلك الفروع في رباط جامع، يُظهر وحدة المنطق التشريعيّ، ودقّة المبنى الاجتهاديّ، وسموَّ الهدف المقاصدي. وكما كانت المصادر أو الأدلّة عامل توحيدٍ جامع؛ فإنّ القواعد الفقهية، وهي الموارد الواقعية للاجتهاد الفقهي، تتكاثر لدى كل مذهب، إنما لها جوامعُ جامعةٌ مستندةٌ إلى الأدلّة الكبرى.

ولعلماء عُمانَ إسهامٌ بارز في هذه الميادين من فقه وأصول وقواعد، تجلّت في ما ورّثوه من آلاف المدوّنات والمجلّدات، عرف بعضها نورَ الطباعة، ولا يزال عدد غير يسير منها حبيس خزائن المخطوطات.

لقد سعت وزارة الأوقاف والشؤون الدينية إلى التعريف بجهود هؤلاء العلماء الأعلام في هذا الميدان المهم، فكانت ندوات متتابعة، جمعت ثلّة طيبة من علماء المسلمين وفدوا لتدارس هذه المحاور في بحوث علمية رصينة، كشفت عن أصالة هذا الإسهام، وجلت عن مكنون هذه الكنوز، ورفدت مسيرة التنوير المباركة التي تشهدها أرض عُمان المعطاء.

والوزارة إذ تقدّم واحدة من هذه الندوات وهي: «**ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان خلال القرن الرابع الهجري: القواعد الشرعية أنموذجًا**» لَتسعى إلى تثمين هذه البحوث ووضعها بين أيدي الدارسين، حتّى تغدوَ مراجعَ تُرشد الباحثين، وترفد المثقّفين بهذا الزاد المعرفيّ الرصين.

وعسى أن تصدر أعمال الندوات الأخرى تباعًا، فتسدّ فراغًا وتضيف جديدًا إلى مكتبتنا الزاخرة، وتقدّم دليلاً على صواب النهج الذي اختطّته عُمَان في نهضتها الزاهرة، ومسيرتها الظافرة.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

معالي الشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالله السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

بحـوث النــدوة

ظهور القواعد الفقهية من منظور مقارن

أ. د. وهبة مصطفى الزحيلي
كلية الشريعة، جامعة دمشق



مقـدّمـــة:

الحمــد لله رب العالميــن، والصلاة والســلام على إمامنا رســولِ الهدى، وعلى آلــه الطيّبين الطاهرين وصحابته الغرّ الميامين، وبعد:

فإن البحث في تاريخ نشــوء القواعد الفقهية الشــرعية الكلية أو الفرعية دقيق، وممتع، ومفيد جدًّا في صقل وإغناء الملكات الفقهية، وضبط مجموعة من المسائل التي تندرج تحت ضابط فقهي أو قاعدة كلية.

والضابــط الفقهي أضيق نطاقًــا من القاعدة الفقهيــة، فهو محصور في موضــوع فقهي واحد، ويجمع فروع باب فقهي واحد.

والقاعدة اصطلاحًا هي: «قضية كليــة منطبقة على جميع جزئياتهــا»، أو هي: «حكم أغلبي ينطبق علــى معظم جزئياته»، كما جاء في «كليات أبي البقــاء العكبري»، وكتاب «القواعد» لأبي عبد الله محمــد المقَّري المالكي، و«كشــاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، وعند العلامة ســعد الديــن التفتازاني فــي «التلويح علــى التوضيح»، والجرجانــي في كتاب «التعريفات»، وحاشــية الحموي «غمز عيون البصائر» على الأشــباه والنظائر لابن نجيم، و«تهذيب الفروق» و«الأشــباه والنظائر» للسيوطي.

والقواعــد تختلف عن النظريات الفقهية، فهــي مبادئ وضوابط فقهية يتضمــن كل منها حكماً عامّاً أو أغلبيًا في العبــادات والمعاملات، أما النظريات فهي نظام موضوعي في الفقه يشــمل عدة أبواب فقهية، كأحكام البيوع والمعاملات، أو الجنايات والحدود، أو أحكام الأسرة.

والقواعد بـرزت في بدايتهـا في اجتهادات أئمـة المذاهب المختلفة السـنية والشـيعية، وفي التعليلات والأدلة الفقهية، سـواء المذاهب الكبرى أو المذاهب التي انقـرض أتباعها مثل الطبري والأوزاعـي والليث بن سـعد وغيرهـم. إلا أن تلاميذ أتبـاع المذاهب الكبـرى، الإباضية على نهج جابر بـن زيد، والزيديـة، والإمامية، والحنفيـة والمالكية، والشـافعية والحنابلـة، صقلوا صياغة القواعـد وطوّروها في اتّجاه عام أو مقـارن، حتى صارت بمثابة قوانين، فـي عبارات مكثفة جزئية، وأبدعوا في إيراد دراسات مسـتفيضة، وتصانيفَ كبيرةٍ ومسـتقلّة مدعومة بالأمثلة والتطبيقات، كما يتجلّى في محاور هذا البحث:

- الصبغة المذهبية في بداية نشوء القواعد.
- الاتجاه المقارن فيها، أو الجامع لمناهج المذاهب المختلفة.
- الأمثلة والتطبيقات.
- حصاد التقعيد في آفاقه العامة.

الصبغة المذهبية في بداية نشوء القواعد

تعتزّ الأمة الإسـلامية برصيدها الكبير ومنجمها الغنيّ بالثروة الفقهية النادرة والشـاملة لكلّ مناحي الحياة الخاصة والعامة، في العبادات والمعامـلات والعقوبات والجنايات والعلاقات المحلية والخارجية أو الدولية.

وكانـت بداية الفقه الاجتهـادي ظاهرةً في مرحلـة مبكرة في العهد النبـوي، وعصر الصحابة والتابعين، وعلى ألسنة المجتهدين في التعليل والاستنباط، وأثمرت خصوبة الفقه وازدهار الاجتهاد. لا سيما في حركة تقعيد القواعد، ووضع الضوابط الفقهية.

وقد بدأ نموّ ظاهـرة القواعد الفقهية في القـرن الثاني الهجـري، وكان المجتهدون في ذلك القرن يتداولون طائفة من القواعد من دون تخصيص مصنّفات خاصّة بها.

وكانت بواكير هذا النموِّ على ألسـنة العلماء واضحةَ المعالم أوّلاً في ميدان الاجتهاد المذهبيّ لدى كلّ إمام من الأئمة، ويجد الباحث نماذجَ وأمثلةً واضحة لهذه القواعد في فقه السلف من دون تخصيص بمذهب من دون سواه؛ لإثبات الذات ومعرفة أصالة الاجتهاد.

من أمثلة ذلك ما جاء على لسـان الهادي يحيى بن الحسـين، والناصـر الكبير الأطروش أبي محمد الحسن بن علي، والمؤيد بالله أحمد بن الحسين: «ومن تحرّى آخر الوقت ففرغ وفيه بقية لم يُعِد، إذ لا يعيد إلا بالتحري، والاجتهاد لا ينقض بمثله»[1].

---

(1) البحر الزخار، 123/1.

وجاء في المدونة الكبرى للإمام مالك: «وسألت عن خرء الطير والدجاج التي ليست بمخلاة تقع في الإناء فيه الماء، ما قول مالك فيه؟ قال: ما لا يفسد الثوب فلا يفسد الماء».

وجعل أبو حنيفة الوديعة كبقية الغرماء، وأصحاب الوديعة بالحصص، خلافًا لابن أبي ليلى، فقال أبو حنيفة: «وكذلك كل مال أصله أمانة»[1].

وقال الشافعي: «النوافل أتباع للفرائض، لا لها حكم سوى حكم الفرائض»[2].

وكان الإمام الشافعي هو واضع قاعدة: «لا يُنسب لساكت قول»، وقاعدة: «تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[3].

وذكر السيوطي أنّ أبا طاهر الدبّاس (ت حوالى 430هـ)، إمام الحنفية فيما وراء النهر؛ ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، ورد القاضي حسين (ت462هـ) جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد[4].

وذكر الشافعي أن «الرخص لا تنال بالمعاصي»[5]. فمن سافر للمعصية لا يترخص بالفطر والجمع ولا يمسح على الخف مدة المسافر، ولا يأكل الميتة، ولا تسقط عنه الجمعة، ولا يباح له التطوع راكبًا وماشيًا لغير القبلة.

هذه أمثلة على أن بداية نشوء القواعد الفقهية عرفها أئمة المذاهب، وكانت معبرة عن آرائهم وقواعد اجتهادهم.

الاتجاه المقارن في صياغة القواعد

كان القرن الرابع الهجريّ هو العصر الذهبيّ للاجتهاد، وتقعيد القواعد الفقهية وصياغتها صياغةً مقبولة عند أئمة المذاهب وتلامذتهم وأتباعهم، وكان البدء في التدوين والتقعيد أواخر القرن الثالث الهجري وفي القرن الرابع.

فكان أبو الحسن الكرخي (ت430هـ) قد أخذ القواعد التي جمعها أبو طاهر الدباس، وأضاف إليه، فبلغت مجموعته سبعاً وثلاثين قاعدة، ولكنّ بعضَها لا يُعدّ قاعدةً، وإنّما هو ضابط توجيهي لعلماء المذهب الحنفي. ومن قواعده:

(1) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص61 ـ 62، مطبعة الوفاء بمصر.
(2) الأم، 4/1، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر.
(3) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص121، 142.
(4) المرجع السابق، ص7.
(5) المنثور في القواعد للزركشي، 167/2.

الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك[1].

الأصل أنّ أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره[2].

الأصل أنّه يثبت الشيء تبعًا وحكمًا، وإن كان قد يبطل قصدًا[3].

ثمّ ظهر محمد بن حارث بن أسد الخُشَني (ت362هـ) في كتابه «أصول الفتيا» وأضاف بعض القواعد الفقهية، ومنها: «الأمناء مصدَّقون على ما في أيديهم»[4].

وأتى بعدئذ أبو زيد عبيد الله بن عمر الدَّبُوسي الحنفي (ت430هـ) فوضع كتابه «تأسيس النظر» المشتمل على بعض الضوابط المهمة الخاصة بموضوع معين، وعلى بعض القواعد الكلية مع التفريع عليها[5].

وذكر ابن خلكان أن الدبوسي أول من وضع علم خلاف الفقهاء، أي الفقه المقارن، فكان رَحِمَهُ اللَّهُ أول من عُني بتنظيم البحث في الفقه المقارن بين المذاهب، وجعل منه علمًا مستقلاً، وصاغ معظم القواعد صياغة مقارنة. وكان أوّل من ألحق فروع المسائل الفقهية بالأصل الذي تفرعت عنه.

وذكر ابن نجيم المصري أنّ أبا سعيد الهَرَوي الشافعي رحل إلى أبي طاهر الدباس ونقل عنه بعض القواعد ثم تلاها على أصحابه[6]، ومنها القواعد الخمس المعتبرة أمهات القواعد، ومباني الأحكام الشرعية النصية والاجتهادية في المذاهب المختلفة، وليس في المذهب الشافعي فقط، الذي اشتهر بإيراد هذه القواعد. وهي:

1 ـ الأمور بمقاصدها.

2 ـ الضرر يزال.

3 ـ العادة محكَّمة.

4 ـ اليقين لا يزول بالشك.

5 ـ المشقة تجلب التيسير.

ويحسن بيان معنى كل قاعدة وإيضاحها ببعض الأمثلة.

(1) أصول الكرخي، ص110، مطبعة الإمام بمصر.
(2) أصول الكرخي، ص111.
(3) المرجع السابق، ص114.
(4) كليات ابن غازي، 181/1، 182.
(5) المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقاء، 941/2، ف 564.
(6) الأشباه والنظائر لابن نجيم وحاشية الحموي عليه، 16/1 وما بعدها؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، 17/1.

أما القاعدة الأولى: وهي «الأمـور بمقاصدها»، التي هي إحدى القواعد الأساسـية في الفقه، فمعناهـا: أنّ التصرفات الصادرة من الإنسـان من قول أو فعل تختلف أحكامها الشـرعية باختلاف مقصود فاعلها.

- فالقتل إن كان عمداً ففيه القصاص، وإن كان خطأ ففيه الدية.
- ومن قال لغيره «خذ هذه الدراهم» فإن نوى التبرع كان هبة، وإلا كان قرضًا واجب الوفاء.
- ولغو اليمين لا كفارة فيه، واليمين المعقودة المؤكدة القائمة على قصد اليمين فيها الكفارة.

ولهذه القاعدة أهمية كبيرة في الفقه، لدوران كثير من الأحكام الشرعية عليها، ولأن مصدرها الحديث الصحيح الذي أخرجه الشيخان عن عمر ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى».

وسبب أهميتها أنها تقرر مبدأً أساسيًا في الشريعة وهو إخلاص العمل لله ﷻ، والإخلاص دليل صدق الإيمان واليقين، لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾ [البينة: 5].

وتتفرع عنها قاعدة مهمة في المعاملات وهي معتمدة عند جمهور الفقهاء غير الشـافعية، وهي: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني».

ومع ذلك فالقاعدة الأصلية مرعيّة في كثير من الأحكام الشرعية، وذات نسق أساسيّ في الفقه المقارن بين المذاهب.

وأما القاعدة الثانية: وهي «الضرر يزال»، فهي أسـاس راسـخ في المذاهب الإسـلامية المختلفة، وتطبيقاتها كثيرة لا سـيما في مجال الضمانات أو التعويضات عن الضرر، والعلاقةِ بين الجيـران، فهي توجب رفع الضرر وترميـم آثاره بعد الوقوع في ميـدان الحقوق الخاصة، كضمان المتلفـات، ومنع الضـرر أو الأذى عن الجار، ومشـروعية كثير من الخيـارات كخيار العيب، وخيار الغبـن الفاحش، مع التغرير عنـد الحنفية، ولو من غير تغريـر عند الحنابلة، وخيار تَفَرُّق الصفقة.

وكذلك في ميدان الحقوق العامة كالتعدي على الطريق ببناء أو غيره من ألوان الأذى.

وسـبب أهميتها كونها مأخوذة من نص حديـث ثابت: «لا ضرر ولا ضـرار»[1]. والضرر إلحاق الأذى بالغير، والضرار مقابلة الضرر بالضرر[2].

(1) حديث حسـن أخرجه مالك في الموطأ، وابن ماجه والدارقطني في السـنن، والحاكم، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي على ذلك.

(2) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، باب الضاد مع الراء، 81/3.

وجاء منع الضرر في آيات كثيرة من القرآن الكريم، منها معاملة المرأة في الطلاق، والإمساك والنفقة، ومنها الوصية.

وأما القاعدة الثالثة: «العادة محَكَّمَة»، فهي تقرر أحد مصادر التشريع، وهو العرف بنوعيه اللفظي والعملي، وتقتضي الحاجة إليه في توزيع الحقوق والالتزامات في التعامل بين الناس. وهذا أساس في المقارنة ومعرفة أصول الاجتهاد والتقاضي والمعاملات.

ونجد كثيرًا من المسائل الفقهية في مختلف المذاهب مبنيّةً على هذه القاعدة التي ألمح إليها القرآن الكريم في آيات، منها:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]، ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]، ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

والمقصود بالعرف: العرف الصحيح، وهو الذي لا يصادم نصّاً أو أصلاً شرعيّاً.

قال القرطبي: «العرف والمعروف والعارفة: كلُّ خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس»[(1)].

وقال الأسنوي الشافعي: «إنّ ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يُرجع فيه إلى العرف»[(2)].

ومن تطبيقاتها: الاعتماد على العرف في نفقة الزوجة.

ويتفرّع عن هذه القاعدة ما يأتي:

- استعمال الناس حجّةٌ يجب العمل بها؛ أي في العرف اللفظي والعملي.
- الحقيقة تُترك بدلالة العادة.
- الكتاب كالخطاب.
- الإشارة المعهودة للأخرس كالبيان باللسان. وهي تقرّر أسس اعتبار العرف اللفظي.
- المعروف عرفًا كالمشروط شرطاً؛ لبيان حجية العرف العملي.
- إنما تُعتبر العادة إذا اطَّرَدَتْ أو غَلَبَتْ.
- العبرة للغالب الشائع لا للنادر؛ لمعرفة بعض شروط اعتبار العرف وهي الاطّراد أو الغلبة، أي العرف العامّ.
- لا يُنكَرُ تغَيُّر الأحكام بتغيّر الأزمان؛ أي الأحكام المصلحية أو القياسية. وهي قاعدة مهمّة جدّاً تبيّن حدود وآفاق تطوّر الأحكام الشرعية التي لا يوجد نصٌّ شرعيٌّ فيها.

---

(1) تفسير القرطبي، 346/7.

(2) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للأسنوي، ص224.

وأما القاعدة الرابعة: «اليقين لا يزول بالشك»: فهي تقرر أصلاً شرعياً مهمّا تُبنَى عليه أحكام فقهية كثيرة، تعبِّر عن مدى سماحة الشريعة ويُسْرها، ورفعِ الحرج فيها عن الناس، وتركِ الشكوك والوساوس، والاعتماد على الثابت يقينًا أي قطعًا، ولا سيما في حالات الطهارة والصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات والعقوبات والأقضية.

ومصدرها الحديث النبويّ الذي أخرجه البخاري عن عبّاد بن تميم عن عمّه في ترك الالتفات للشكّ في الصلاة: «لا ينصرف أحد حتّى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا». قال النووي عند شرح هذا الحديث: «وهذا أصلٌ من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أنّ الأشياء يُحكم ببقائها على أصولها حتى يُتيقّن خلاف ذلك، ولا يضرّ الشك الطارئ عليها»[1].

ومن أمثلتها:

- ثبوت الدين على المدين حتى يثبت وفاؤه.
- ونفاذ الإبراء الثابت حتى يثبت ردّ المدين إياه.
- وبقاء العقد بين المتعاقدين حتى يثبت فسخه.
- وبقاء صفة الأمانة في عقود الأمانات كالإيداع والإعارة حتى يثبت التعدي أو التقصير.

ويتفرع عنها:

- الأصل براءة الذمة.
- الأصل بقاء ما كان على ما كان[2].
- ما ثَبت بزمان يُحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه.
- الأصل في الصفات أو الأمور العارضة العَدَمُ.
- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته.
- لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح.
- لا يُنسب لساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان.
- لا عبرة للتوهّم.
- لا حجّةَ مع الاحتمال الناشئ عن دليل.
- لا عبرة بالظن البيِّن خطأه.
- الممتنِع عادةً كالممتنِع حقيقة.

(1) شرح النووي على صحيح مسلم، 4/49 وما بعدها.

(2) هذا تقرير مصدر الاستصحاب الذي هو أحد الأدلة المختلف فيها، واعتباره أحد مصادر الفقه.

وكلّ هذه القواعد لها تطبيقاتٌ يُحتكَم إليها في مجال الفقه المقارن، وترجيح حكم على غيره، وفي هذا فائدة كبيرة، وحسم لباب الخلاف.

وأما القاعدة الخامسة: وهي الأخيرة من القواعد الأساسية: «المشقّة تجلب التيسير».

هذه قاعدة تُعَبِّرُ عن أهمّ خصائص التشريع الإسلامي، وهي رفع الحرج من التكاليف الشرعية، وهي أصلٌ أساسيٌّ من أصول الشرع، سواء في الفقه أم في الأصول. قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّ الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[1]؛ أي اليقين.

والمراد بها: أنّ المشـقة الزائدة أو غيرَ المعتادة تكون سببًا في التخفيف والتيسير والسماحة؛ لأن في تلك المشقّة إعناتاً أو إحراجًا للمكلَّفين.

ومصدرها القرآن والسنة:

فمن القرآن الكريم قوله تعالـى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286]، ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: 16]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: 28].

ومن الأحاديث قوله ﷺ: «**إنّ الدين يسر، ولن يشادَّ الدين أحدٌ إلا غلبه..**»[2].

وقوله ﷺ: «**يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا**»[3].

ومن أمثلتها وتطبيقاتها: مشروعية الرخص، كالتيمم، والمسح على الخفّين، والقصر، والجمع، والفطر في رمضان في السفر، والمرض، والشـيخوخة، والحمل، والإرضاع، وإسقاط صلاة الجمعة والجماعة عن المريض والمسافر.

ورفع المؤاخذة بسبب الخطأ والإكراه في الجنايات ونحوها.

وفي الحقوق المدنية أو المعاملات جعل الغلط مبطلاً للعقد أحيانًا، وسلب لزومه أحيانًا أخرى، والغلطُ خطأٌ.

وكوْنُ الجهل أحيانًا يمنع المساءلة كمن أسلم حديثاً، واستمرار الوكالة حال جهل الوكيل بعزل الموكِّل، وقَبول شهادة الأمثل فالأمثل في حال قلة عدالة الشهود.

والأخذ بالعرف في أحيان كثيرة منعاً من الإيقاع في الحرج.

(1) الموافقات، 231/1.

(2) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(3) أخرجه البخاري عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ويتفرّع عن هذه القاعدة ما يأتي:

- الأمر إذا ضاق اتّسع.
- وكذلك: إذا اتّسع ضاق.
- قواعد الضرورة والحاجة الآتي بيانها.

هذه القواعد الخمس تدلّ على إسهامها في التمهيد لاتّفاق الفقهاء غالبًا، وإن اختلفوا في بعض التطبيقات، كما تسهم في المقارنات والمقابلات.

وهناك قواعد شـرعيّةٌ مهمّة أيضاً تعين على المقارنة، منها قواعد الضـرورة وقواعد الحاجة، وقواعد الضمان، وقواعد الأصول واللغة، وأنواع الفروق في ضبط المذهب ومقابله.

قواعد الضرورة والحاجة:

أكتفي هنا بسرد هذه القواعد لوضوحها واشـتهار العمل بها في مجال الفقه المقارن، أو الفقه المذهبي، وهي ما يأتي:

1 ـ الضرورات تبيح المحظورات:

ومسـتندها خمس آيات مـن القرآن الكريـم، مثـل آيـة: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119].

فكلّ ممنوع في الإسـلام ـ إلَّا الكفر والقتل والزنا[1] ـ يسـتباح فعله عند الاضطرار، بشرط ألا ينـزّل منـزلة المباحات والتبسّطات، فيُتناول منه بمقدار دفع الأذى دون زيادة عليه.

قال شيخ الإسلام العز بن عبد السلام: «الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلباً لمصالحها، كما أن الجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءًا لمفاسدها»[2].

2 ـ الضرورة تقدَّر بقدرها:

معناها أنّ كل ما أبيح للضرورة من فعـل أو ترك فإنما يُباح بالقدر الذي يدفع الضرر والأذى، دون ما عدا ذلك، ومعنى الإباحة: رفع المؤاخذة لا الضمان، ودليلها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 173].

---

(1) لكن يرخص له في الإكراه الكفر فقط من دون غيره في الراجح.

(2) قواعد الأحكام، 2/3.

3 ـ ما جاز لعذر بَطَلَ بزواله:

هي في معنى القاعدة السابقة ومكمّلة لها، تبين ما يجب فعله بعد زوال حال الضرورة، ويراد بها: أن ما جاز فعله بسبب عذر من الأعذار، أو عارض طارئ من العوارض؛ فإن مشروعيّتَه تزول بزوال حال العذر. ومجالها في العبادات والعقود والقضاء.

4 ـ الميسور لا يسقط بالمعسور:

هي بمعنى «الضرورة تقدَّر بقدرها»، إلا أنّها يعمل بها في نطاق المأمورات. قال ابن السبكي: «وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: «**وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**»»[1].

ومعناها: أنّ المأمور به إذا لم يتيسّر فعله على الوجه الأكمل الذي أمر به الشرع لعدم القدرة عليه، وإنما يمكن فعل بعضه؛ فيجب فعل البعض المقدور عليه، ولا يترك بترك الكل الذي يشق فعله.

5 ـ الاضطرار لا يبطل حق الغير:

معناها: أنّ الاضطرار، وإن كان سببًا من أسباب امتناع المسؤولية الجنائية، مع بقاء الفعل محرّمًا كالتلفظ بالكفر عند الاضطرار أو الإكراه، فإنّه لا يُسقِط حقَّ إنسان آخرَ من الناحية المادية، أي التعويض عن المال، وإن كان يسقط حقّ اللّه، ويرفعُ الإثم والمؤاخذة عن المضطرِّ أو المكرَه؛ لأنَّه لا ضرورة لإبطال حقوق الناس، والضرر لا يزال بالضرر.

6 ـ الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة:

ويضاف في أصل القاعدة: «**أو الخاصة**» لتشمل ما تحتاجه فئة أو طائفة من الناس، كأهل مدينة أو أصحاب حرفة معيَّنة.

ومعنى كون الحاجة عامة: أنّ الناس جميعًا يحتاجون إليها، فيما يَمَسُّ مصالحهم العامة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة عادلة وحكم صالح.

والضرورة أشدُّ باعثًا من الحاجة، فيترتّب على مخالفتها الوقوعَ في الهلاك.

والحاجة يترتّب على مخالفتها الوقوعَ في الحرج أو المشقّة.

وأمثلتها كثيرة كالحاجة إلى العقود الاستثنائيّة كالسَّلَم والاستصناع والجَعَالة والمُضاربة.

(1) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، ومطلع الحديث: «**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه...**».

قواعد الضمان: (التعويض عن التلف):

هناك قواعد كثيرة للتضميـن، يُرجع إليها لضبط الأحكام المختلفة لمسـائل الضمان، ووقائع التعدّيات والأخطاء، وحسم الخلافات والمنازعات والخصومات بين الناس. منها:

1 ـ المباشر ضامن وإن لم يتعدّ: فتُضمن الأموال بسبب مباشرة الإتلاف ولو من غير قصد.

2 ـ إذا اجتمع المباشرُ والمتسـبِّبُ يضاف الحكم إلى المباشر؛ أي يضمن المباشرُ؛ لأنه علّة الضرر.

3 ـ المتسبّب لا يضمن إلا بالتعمّد: أي ألا بفعل الشيء بقصد الضرر.

4 ـ يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر ما لم يكن مجبَراً؛ لأنّ الفاعل هو المتعدّي في الواقع.

5 ـ لا يجوز لأحد أن يتصرّف في ملك غيره بلا إذنه: أي بلا وَلاية ولا ضرورة.

6 ـ الجواز الشرعيّ ينافي الضمان: أي لا يُضمَن التعويض إذا كان الفعل مشروعًا.

7 ـ الخراج بالضمان: أي الغرم بالغنم.

8 ـ الأجر والضمان لا يجتمعان: هذه قاعدةٌ خاصّة بمذهب الحنفية.

9 ـ الضامن يملك المـال المضمـون بالضمان من وقت قبضـه: وهي أيضاً حنفية المنشـأ والتطبيق.

10 ـ ما لا يمكن الاحتراز عنه لا ضمان فيه: أي لأنّه من الضرورات.

11 ـ على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيَه: هذه القاعدة هي نـصُّ حديث نبويٍّ رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم، وهو حديث حسن.

12 ـ إذا تعذّر الأصـل يصار إلى البـدل: أي إذا تعذّر ردّ عين المال بسـبب التلف، وجب ردّ العوض عنه.

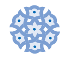
13 ـ لا ضمان علـى المبالغ في الحفـظ: مجالها في نطاق المسـؤولية التعاقديـة في عقود الأمانات كالإيداع والوكالة.

14 ـ يُقبل قول الأمين في براءة نفســه، لا في إلزام الضمان علــى الغير: أي يقبل قول الأمين كالوديع بالهلاك صدفة إذا ادّعى المودع عليه أنّه أتلفها؛ لأنه أمين في الحفظ، والأمين مصدَّق باليمين.

15 ـ جنايــة العجماء جُبَـار: أي جناية الدابـة بنفسـها أو إتلافها هدر، ما لم تكـن عقوراً، ولا فَرَّطَ مالكُها بحفظها حيث يجب عليه الحفظ، وهو ظرف الليل، وأماكن التجمعات في الأسواق، لعدم وجود الإدراك الذي هو أساس المسؤولية.

هذه نماذج من القواعد الفقهية الكلية أو الفرعية بعد أن تبلورت صياغتها في القرن الرابع الهجري، يستضاء بها في ربط فروع الأحكام العملية، ويُحتجُّ بها في الجدل الفقهيِّ في مجال الدراسات المقارنة، وحسم الخلاف في الرأي، ما دامت تدلّ على وحدة المناط، ووجه الارتباط بين الفروع، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

فيكون حصاد التقعيد في كلّ زمان ومكان حصادًا طيباً وجامعًا لطوائف من الفروع الفقهية في عبارات موجَزة، وذلك يساعد على تأصيل الفقه وتطبيقاته ومعرفة مدى السداد فيه، ولا يقلّ ذلك عن أهمية أصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية، وأمثالها في قواعد النحو واللغة والمنطق، وغير ذلك من الضوابط، فضلاً على النظريات العامة.

أصول القواعد الفقهية وضوابطها

الشيخ بالحاج محمد بن بابه
أستاذ الشريعة بمعهد الحياة، القرارة ـ غرداية،
وعضو المجلس الإسلامي الأعلى في الجمهورية الجزائرية

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ أجَلَّ العلوم وأوكدَها على الإطلاق في منظور الشرع وتقييم الله ورسوله؛ معرفةُ ما شرع الله لعباده مما أنزله في كتابه وأكرم به نبيّه من حكمته، وأشرف تلك العلوم الشرعية بعد القرآن وتفسيره ثمّ الحديث النبوي وشروحه؛ علم أو علوم الفقه والتفقه في الدين، الذي يوازن وقد يفوق الجهاد في سبيل الله، كما قال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، وقال الرسول ﷺ: «**من أراد الله به خيرًا فقهه في دينه وألهمه رشده**».

وقد أصبح مجال التفاضل والتفاخر ـ إن جاز التفاخر في مجال العلم ـ مدى تمكُّنِ العالِم من ناصية تلك القواعد الفقهية، على اختلاف مفهوم تلك القواعد وما صَدَقها، وإن كان التفقّه في الدين يقتضي جمع تلك القواعد على اعتبار كلّ معانيها من دون تمييز أحد المعنيَّيْن أو الاعتبارَيْن عن الآخر.

قد يكون مفهوم القواعد الفقهيّة قدراً مشتركاً بين كلا الاعتبارين، وهذا القدر المشترك من المعنى هو ما يقوم عليه غيره، أو ما ينْبني عليه غيره، أو ما يتفرّع عنه غيره، أو ما يتولّد عنه غيره. فقد استُعملت القواعد في الأسس أو الأصول المادية كما قال ﷻ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127]، تثبيتًا وإقامة لهذا أو ذاك البيت العتيق الذي قضى اللّهُ وقدَّر أن يوضع للناس، يؤمّونه ويتّجهون شطره ويحجّونه إلى أن يشاء الله أو يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

وقال في عكس المعنى أو المقصد الأوّل في حال التخريب والخراب والدمار والتدمير: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 26].

كما أطلق على المعنى لفظ «أسس» إذ قال: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ﴾ [التوبة: 109]، وقال: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴾ [التوبة: 108].

وبذلك يتبيّن لنا أنّ القواعد والأسس مترادفات للدلالة على معنى واحد، أو بينهما قدر مشترك من المعنى بالنسبة لمن يمنع الترادف في اللغة، فيقال: قاعدة أو قواعد فقهية أو أساس أو أسس فقهية. كما قال الشيخ السالمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن ذكر جملة من تلك القواعد ـ كما سنذكره إن شاء الله ـ قال:

أما اليقين فهْوَ لا يزيلُهُ	إلا يقينٌ مثلُه حصولُهُ
وإنّما الأمور بالمقاصدِ	والضُّرُّ مرفوع بلا معاندِ
ويُجلَبُ التيسيرُ بالمشقَّةِ	إذ ليس في الدين عذاب الأمّةِ
وإنّ للعادة حكما فعلى	ما قد ذكرت أسس الفقه الأُلى

كما استعمل للدلالة على هذا المعنى لفظ «أصول» أو «الأصل»، كما قال الله ﷻ عن الكلمة الطيبة أنّها: ﴿ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ۞ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ [إبراهيم: 24، 25].

وفي نفس المعنى للأصل أو الأصول قوله تبارك وتعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [الحشر: 5].

وبهذه المقارنة أو الموازنة اللفظية ندرك القدر المشترك من المعنى الجامع بين قول القائل العالم الفقيه أو الأصولي: «القواعد الفقهية، أو الأصول الفقهية، أو الأسس الفقهية»، وأنّها العلوم التي تُوَلِّد أو تكوّن في صاحبها قوّةً ودرايةً وملكةً لفهم النصوص الشرعية من القرآن والسنة فهما صحيحًا يوصله إلى إدراك الحكم أو الأحكام الشرعية المقصودة من قبل الشارع ـ الله ﷻ أو الرسول ﷺ بإذن ربه ـ وأثر ذلك في أفعال المكلَّفين، فجعْلُ فعلِ العبد أو صفة من صفاته شرطًا، أو سببًا، أو مانعًا، أو مجزئًا، مبطلاً لحكم شرعي، أو مفسدًا له، أو مصححًا له، أو أثر خطاب الشارع باقتضاء فعل من المكلفين اقتضاءً مؤكّدًا؛ بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه، أو اقتضاء فعل غير مؤكّد بحيث يثاب إذا فعل ولا يعاقب على الترك. وقد يكون أثر خطاب الشارع اقتضاء ترك من المكلف، إمّا اقتضاء ترك مؤكّد فيثاب على الترك ويعاقب على الفعل، أو اقتضاء ترك غير مؤكّد بحيث يثاب على الترك ولا يعاقب على الفعل. كما أنَّ أثر خطاب الشارع قد يكون مجرّدًا عن أيّ اقتضاء مفيدًا تخيير المكلف بين الفعل أو الترك فلا يثاب على هذا أو ذلك،

ولا يعاقب أيضاً على الفعل أو الترك إلا بالنية. فالعلم أو العلوم التي تمكّن العالم أو المتعلّم من إدراك هذه الآثار سميت: أصول الفقه، أو أسس الفقه، أو قواعد الفقه، بصفة مبدئية متفّقٍ على القدر المشترك منها.

غير أنّ الباحثين والدارسين صنّفوا تلك القواعد أو الأسس أو الأصول الفقهية إلى صنفين أو مرتبتين متمايزتين متكاملتين:

أوّلا: الصنف الأول أو المرتبة الأولى: الأصول، أو الأسس، أو القواعد الفقهية القريبة التي تتعلّق غالبًا باللفظ أو النصّ الشرعيّ ودلالاته اللفظية إمّا بمنطوقه أو مفهومه، وذلك ما اصطُلح على تسميته غالبًا بأصول الفقه أو الأصول القريبة والتي يتعيّن على كلّ طالب علم بعلوم الشريعة أن يلمَّ أو يحيط بها علمًا، وتلك مباحث دلالة الألفاظ مثل: دلالة الأمر على الوجوب عند تجرّده عن القرينة وصرفِهِ بالقرينة إلى غير الوجوب. ودلالة النهي على الحرمة إذا تجرّد عن القرينة وصرفِهِ إلى معانٍ أخرى بالقرينة. وكذا دلالتهما على الفور أو التراخي، وعلى المرّة أو التَّكرار، وعلى الاجتزاء والبطلان والفساد. وكذلك مباحث العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيَّد، والمجمل والمبيَّن، ودلالة المنطوق والمفهوم بقسميه مفهومٌ موافِقٌ أو مخالِفٌ، ومباحث الإجمال والبيان وورودهما مقترنين أو مفترقين، متزامنين أو متباعدين، إلى غير ذلك من المباحث اللفظية لفهم النص الشرعي من الكتاب أو السنة، زيادة على المباحث الخاصة بالسنة من حيث سندُها، وتصنيفُها، ومراتبها، وعللها، وعلاقتها بالقرآن، كلّ ذلك اصطُلح على تسميته عند الجمهور ـ جمهور المؤلفين والدارسين ـ «بأصول الفقه القريبة»، وذلك قدر مشترك قد يشترك ويتساوى فيه وقد يتّفق عليه جميع طلبة أو علماء الشريعة لفهم القرآن والسنة، بل قد يتّفق معهم في ذلك علماء اللغة؛ لأنّ معظم تلك القواعد معهودة عند العرب في فهم دلالات ألفاظ لغتهم، مثل إدراك دلالة الحقيقة والمجاز، وفهم الكناية والاستعارات، ودلالة اللفظ بمنطوقه ومفهومه الموافق أو المخالف، ودلالة العام والخاص، والمجمل والمبيّن، وغير ذلك مِمَّا هو معهودٌ ومعروفٌ عند العرب، وقد نزل القرآن بلغتهم: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾ [إبراهيم: 4]، وإن لم يدوّنوها عِلْمًا مستقلًّا يدرس إلا بمبادرة وسبق من الإمام محمّد بن إدريس الشافعي، كما لم تُدوَّن قواعدُ النحو علما مستقلًّا إلا بمبادرة من أبي الأسود الدؤلي ومباركة من الإمام علي بن أبي طالب ـ كما يروى ـ، فتلك القواعد أو الأصول القريبة مِمَّا نجده عند معظم الذين ألّفوا وصنّفوا كتبًا أو رسائل أو دراسات في العلوم الشرعية، إلى جانب دراسات القرآن من تفسير وعلوم القرآن، ودراسات السنة ـ جمعًا وتصنيفًا ـ مثل السنن والصحاح المشهورة، وذلك ما نجده أو احتوى على الشيء الكثير منه جامع الإمام ابن بركة، أو ما عُثر عليه ـ إن عُثر عليه فعلاً ـ من متروك عمروس بن فتح ـ رحمهما الله وجميع أئمة العلم وعلماء الإسلام والمسلمين الأوفياء الأبرار الراضين المرضيين ـ.

ثانياً: أمّا الصنف الثاني من القواعد الفقهيّة وهو بيت القصيد من هذا التدخّل ـ إن قبلتموه؛ فهو ما عُبِّر أو ما يعبَّر عنه بـ: الأصول البعيدة، أو الأصول الكبرى، أو القواعد، أو الكليات، أو الثوابت الشرعية الإسلامية، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، ويتبارى المتسابقون، ويتباين ويتمايز العارفون بها ويتفاضلون، ويرفع الله به بعضهم فوق بعض درجات، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ويرفع به بعضهم فوق بعض مقامات عليا. فمثل هذه القواعد لا تُدرك عن طريق المباحث اللغوية اللفظية كما تُدرك القواعد والأصول القريبة آنفة الذكر، وإنّما تُعرف وتُدرك بطول الممارسة والدراسة واستقراء الأحكام الشرعية من مجموع نصوصها المتنوعة أو المتكرّرة تنوّعًا وتَكرارًا متعدّدًا أو متنوّعًا في اللفظ، غير أنّه لا يخرج عن القدر المشترك من المعنى؛ بحيث يتكوّن من مجموع ذلك القدر المشترك من المعنى بين تلك النصوص معنى كلّيٌّ عامٌّ يصبح ـ بعد استقراء تلك النصوص وجمع ما يُجمع بينهما أو ما تتّفق عليه من معنى ـ قاعدة عامّة شاملة تعمّ تلك الصور والحالات الجزئية الواردة في حقّها نصوص، وتعمّ أو تنطبق على ما لا يتناهى من الأحوال والصور الواقعة أو المتوقعة في معاملات المكلّفين جميعاً، حتّى يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين. وذلك ما يعطي الشريعة الإسلامية صفة العموم والشمول، وصفة المرونة والصلوحية لجميع الأزمنة والأمكنة، وإقامة الحجّة على كلّ من يصلح لتوجيه الخطاب إليه من المكلّفين من الثقلين ـ من الجنّ والإنس ـ ويتحمّلون مسؤولية التكليف حتى ينقطع عذرهم عند الله ﷻ كما قال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165].

ولعلّ من المفيد لنا أن نضرب مثالاً أو مثالين لهذا الصنف من القواعد الفقهية، أو الأصول البعيدة، أو الكليات الكبرى للفقه، كيف توصّل إليها العلماء الربانيّون من خلال جمع النصوص المشيرة إليها أو الدالّة عليها، فاستقرؤوها استقراءً حتى تحصّلوا منها على مثل هذه القواعد ثمّ طبقوها، ويجب أن تُطبَّق تطبيقًا تنازليًا وتفريعيّاً على ما لا يتناهى من جزئيات وفروع حياة الناس أبدَ الدهر إلى نهاية التكليف بقيام الساعة، أو برفع القرآن كما قيل وَوَرد في الأثر. فمن ذلك:

1 ـ قاعدة أو أصل يسر الدين أو يسر الشريعة الإسلامية ـ جملة وتفصيلاً ـ، هذا أصل كبير من أصول الشريعة وفقهها، وكلّيٌّ من كلّياتها، وقاعدة من قواعد الفقه الكبرى وأصولها البعيدة، توصّل إليها العلماء، أو يتوصّل إليها الدارس عندما يستعرض ويستقرئ ويستقصي ويستنطق النصوص التالية بمنطوقها ومفهومها ودلالتها الفرعية أو البعيدة، من مثل قول الله ﷻ في مجال الصوم ـ صوم رمضان ـ ونحن فيه اليوم، قال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖ﴾ [البقرة: 184].

ثم قال: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185].

وفي باب الطهارة للصلاة بعد آية الوضوء طهارةً صغرى قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة: 6].

وفي سياق محرَّمات الأكل يقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: 3].

وفي سورة الانشراح والامتنان على نبيئه ﷺ يقول: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ [الشرح: 5 ـ 6]، فقال النبيّ ﷺ: «**لن يغلب عسر يسرين**».

في عموم القرآن حفْظه والتذكُّر به ـ فهماً وخُلُقاً وسلوكاً ـ قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: 17].

وقال: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: 2]. إلى غير ذلك من آيات أخرى كثيرة ورد فيها ذكر اليسر والتيسير أمرًا أو وصفًا أو إرشادًا، دعّمها النبيّ ﷺ ببيانه وهديه القوليّ والعمليّ مثل قوله: «**إنّما بُعثتم ميسرين ولم تُبعثوا معسّرين**». وقال: «**يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا**». وقال: «**إن هذا الدين يسر فأوغلوا فيه برفق**». وقال: «**لن يشادَّ أحدٌ هذا الدين إلا غلبه**». وقالت عائشة ﵂: «ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرَهما ما لم يكن إثمًا».

وأمره وشأنه وسلوكه مع أصحابه ـ رجالاً ونساء ـ ﵃ يوم حَجَّة الوداع، وهم يتعلَّمون منه ويأخذون عنه مناسكهم وقد قال لهم: «**خذوا عنّي مناسككم**»، وكان منهم تقديم أو تأخير بعض شعائر ومناسك اليوم العاشر يوم النحر: بين رمي ونحر وحلق، فكان إذا سئل عن شيء منها قُدِّم أو أُخِّر عمّا قبله أو عمّا بعده ـ عن غير عمد ـ إلا قال: «**افعل ولا حرج**». وجاء في القرآن وصفُ النبيّ ﷺ كما هو مكتوب عنه في التوراة والانجيل ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: 157].

وكذا موقفه ﷺ مع أعرابيٍّ جلفٍ دخل المسجد النبويَّ، وبمحضر النبيّ ﷺ وأصحابه ﭫ، فقام هذا الأعرابي فبال في ناحية من المسجد، فقام إليه الصحابة لِيَزْرِموه ـ يقطعوا عنه بوله عتابًا ـ فقال لهم النبيّ ﷺ: «**دعوه لا تزرموه**»، حتّى انتهى من بوله فدعا النبيّ ﷺ بذَنُوب من ماء أو دلو من ماء فأهريق على البول، ثمّ أقبل على الأعرابيّ يعلمه ويهديه، ويرشده بالتي هي أحسن وبالحكمة والموعظة الحسنة قائلاً: «**إن هذه المساجد بيوت الله للذكر والصلاة لا يصلح فيها شيء من هذه القاذورات**». أو كما قال ﵇.

فمن استقرأ وتتبّع كلّ هذه النصوص في هذه الأحوال، من أقوال وأفعال ـ وغيرها كثير ـ فإنّه يتجمّع عنده من العلم الثابت، واليقين الراسخ والقناعة والاطمئنان إلى أنّ اليسر أصل كبير من أصول الدين والتشريع الإسلاميّ، وثابت من ثوابته، وكليّ من كلياته، وقاعدة من قواعده الكبرى الثابتة أبد الدهر، وهو من الأصول البعيدة الضاربة في البعد إلى أعماق التاريخ الإنسانيّ، ويجب مراعاتها في كلّ أحوال المكلَّفين من هذه الأمَّة رجالاً ونساءً، أحراراً وعبيداً، أغنياء وفقراء، حكّامًا ومحكومين، فيما لا يتصادم مع النصوص القطعيّة.

فعلى سبيل المثال عندنا في المذهب يُشترط في إفطار الصائم لسفر أو مرض تبييت النية من الليل، وهذا الشرط وضعه العلماء بمحض اجتهادهم سدًّا لذريعة التلاعب من بعض الأغرار من الصبيان، أو ضعاف الإيمان، ولم يرد في ذلك نصٌّ صريح كما ورد في الصوم: «لا صوم لمن لم يبيّت النية من الليل». والأخذُ بسدّ الذرائع ـ جلباً أو دفعاً ـ أصلٌ معتمَد شرعًا في كثير من الفروع والمسائل الجزئية. لكن ونحن اليوم نعيش وسط العالم المزدحم بوسائل النقل والمواصلات السريعة وما ينجم عن ذلك من حوادث المرور الفجائية ـ وما أكثرها بمئات الآلاف ـ فإذا بصائم امتطى سيارته آمناً مطمئناً غير عازم على الإفطار وأمسك، ولكن أثناء سفره وقع له حادث مرور وكان من ضحاياه فأصابه جرح بليغ أو كسر مبين؛ مِمَّا يقتضي علاجه إفطاره، فهل يُمنع من ذلك الإفطار لمرض بدعوى عدم تبييت النية من الليل، ويُلزم على مواصلة وإتمام الصيام رغم ما يقاسيه من آلام الحادث وجراحه؟ أوَلا يُؤذن ولا يُسمح له إلا بتناول ما يُمسك به رمق الحياة دون الموت وإسلام روحه لباريها، مع إلزامه قضاء يومه بعد ذلك عند البرء والشفاء؟

كلا، إنّ أصلَ وقاعدةَ وكلِّيَّ اليسر في الشريعة المقرَّر في خصوص هذا الموضوع ـ موضوع الصيام ـ بقول الله ﷻ: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. إنّ هذا يقتضي أن يؤذَن لهذا المسافر المريض مرضًا مفاجئًا بحادث المرور أن يُفطر ـ مع عدم تبييت النية من الليل ـ إذْ كان حادثًا غيبيّاً عند الله لا يعلمه إلا الله ﷻ؛ مِمَّا لم يمكن ولا يمكن تبييتَ نيّةٍ له من الليل.

من هذا المنظور التشريعي ومن هذا الاستقراء وُضعت إحدى كبريات القواعد الفقهية الكبرى، أو أحد الأصول الفقهية البعيدة، أو إحدى كليات الشريعة الإسلامية وصيغت في جملة واحدة مركّبة من ثلاث كلمات تقول: «المشقّة تجلب التيسير» هكذا يحفظها ويعقلها العالم والمتعلّم، الذكر والأنثى، والحرّ والعبد، والحاكم والمحكوم، ويطبّقها في حدود المشقّة ـ المعتبَرة شرعًا ـ وهي كلُّ مشقَّة زائدة على المعتاد في تأدية ذلك الحكم الشرعيّ. حتّى إنّه يُحكى عن بعض أئمّة المذاهب وكأنّي به أبو حنيفة أنّه قال: «لو شاكتني شوكة لأفطرت لها»، وإن كنّا نتوخّى الوسطيّة في كلّ شيء فلا إفراط ولا تفريط، فلعلّ قول أبي حنيفة ـ على فقهه ـ لا يليق بعامة الناس. كما أنّه ليس من الفقه أو الدين في شيء أن يُضطرَّ ولدٌ في بداية تكليفه صام أوَّل رمضان له في أطول أيام السنة صيفًا، وفي منطقة من أحر المناطق الاستوائية أو قريبًا منها وقد فاته السحور بغلبة النوم عليه صبحًا، فواصل صومه حتّى أدركه الزوال، فزاغ بصره، وتبدّلت في عينيه الأرض غير الأرض والسماء، وشكا أمره إلى أمّه وأشفقت لحاله ـ فعلاً ـ إذ أصبح في حال غير عادية بالنسبة لجميع الصائمين، فاستفتت مفتِيَ بلدها المرّةَ الأولى، فلم يفت له بجواز الإفطار، وفي المرة الثانية وفي المرة الثالثة من اليوم نفسِه، وتفاقم الخطر على الطفل، وما رجعت الوالدة من عند الشيخ المفتي الرافض لرخصة الإفطار بدعوى أنه لم يبيّت النية من الليل حتّى وجدت كبدها ـ ولدها ـ قد أفضى إلى ربّه ميتاً، لفظ أنفاسه وصعدت روحه لبارئها، نتيجة الغلوّ في الدين وجهل الشيخ المفتي لهذا المقصد المهمّ، أو هذا الكليّ العام، أو القاعدة الكبرى، أو الأصل البعيد للشريعة الإسلامية: «**المشقة تجلب التيسير**» أو ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: 5 ـ 6].

2 ـ ولا بأس بزيادة مثلٍ ثانٍ لطريقة استنباط واستفادة واستخلاص هذه القواعد الفقهية أو الكليّات العامّة أو الأصول البعيدة للشريعة الإسلامية، وهي أصل: «رفع الضرر» أو «الضرر يزال» أو «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»: قال الله ﷻ في حقّ الأولاد وتربيتهم ورعايتهم ـ رضاعًا وحضانة وكفالة ونفقة ـ رزقًا وكسوة ـ قال في حقّ كلّ ذلك: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 233].

وقال في شأن الأسرة والشّقاق والنشوز فيها وما قد تؤدّي إليه من فرقة بالطلاق، وفي خصوص حقّ النساء المستضعفات غالبًا: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: 6].

وقال في سياق الحديث عن توزيع تركة الميّت على ورثته في آيات الميراث، فبدأ ورتّب الميراث بعد الديون والوصية فقال: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: 12].

وآيات الضرورة والاضطرار واردة كلّها في هذا النسق وهذا السياق: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [المائدة: 3]، ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [الأنعام: 145]، ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ ﴾ [الأنعام: 119].

ومن مثل هذه الآيات ـ وغيرها كثير ـ صاغ النبيّ ﷺ أو أضاف إليها حديثَه مؤكّداً لها بقوله: «**لا ضرر ولا ضرار**» وفي رواية: «**في الإسلام**»، فأصبح قاعدة كبرى في الإسلام، وأصلاً من الأصول البعيدة للفقه، وكُلّيًا من كلّيات الدين الإسلامي، ومبدَأً من مبادئ الشريعة الإسلامية التي اقتبست مَبْدَأً من مبادئ التقنين، وأنّ: «الضرر مرفوع»، أو أنّ: «الضرر يزال».

فلا ضرر ولا ضرار بين أفراد أسرة واحدة، ولا ضرر ولا ضرار بين الزوج وزوجته،، ولا بين والد وولده، ولا بين أخ وأخيه، ولا بين جار وجاره، ولا بين شريك وشريكه، ولا بين مستأجِر وأجيره، ولا بين حاكم ورعيّته، ولا بين جندي وقائده، ولا بين دولة وأخرى مهما عظُمت أو صغُرت، وكلّ ضرر حادث وجب رفعه سواء في الأموال أو الأبدان أو الأعراض، بالضرب على أيدي الظالم المُضارِّ مهما كان وأيّاً كان، حتى قال النبيّ ﷺ : «**والذي نفس محمّد بيده لو أنّ فاطمة بنتَ محمّد سرقت لقطع محمّد يدها**» تطبيقًا لقاعدة «**لا ضرر ولا ضرار**» أو «الضرر يزال» وما تفرّع عنها من قواعد فرعيّة نابعة منها أو تابعة لها ممّا هو معلوم في محالِّه ومَظانّه.

بهذه القواعد التي حصرها البعض في خمسٍ أو ستِّ قواعدَ بضميمة قولهم: «الأمور بمقاصدها» أو «الأعمال بالنيات» وهي الأولى في الترتيب المعهود، وقولهم: «الشكّ لا يرفعُ اليقينَ» أو: «اليقينُ لا يرتفع ـ أوْ لا يزول ـ بالشكّ» أو: «اليقينُ لا يرفعه إلا يقينٌ مثلُه»، و: «العرف ـ أو العادة ـ مُحكَّمةٌ»، وذلك ما أجمله الإمام الشيخ السالمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شمس الأصول في قسم أو كتاب الاستدلال فيه عند ذكره القواعد الفقهية إذ قال في الخاتمة، في قواعد الفقه كما سبقت الإشارة إليه:

أمّا اليقين فهْو لا يزيلهُ	**إلا يقينٌ مثلُه حصولُهُ**
وإنّما الأمور بالمقاصدِ	**والضرُّ مرفوعٌ بلا معاندِ**
ويُجلَب التيسيرُ بالمشقّةِ	**إذ ليس في الدين عذاب الأمَّةِ**
وإنّ للعادة حكمًا فعلى	**ما قد ذكرت أَسَّسَ الفقهَ الأُلى**

غير أنّ تفريع تلك القواعد أوصَلَها إلى عشرات كادت تناهز المائة قاعدة، كما هي مبيَّنةٌ في الكتاب القيّم «شرح القواعد الفقهية» للشيخ أحمد محمّد الزرقاء، إخراج وتصحيح وتصفيف ابنه مصطفى الزرقاء، وتلميذه عبد الفتاح أبو غدّة، وقد أنهوها إلى تسع وتسعين (99) قاعدة، فما أجدرنا ـ معشر المشتغلين أو المولعين بالدراسات الشرعية، والتفقه في الدين ابتغاء ما عند الله

من خير وفضل ـ أن نحرص على تحصيل مجموعِ هذه القواعد استيعابًا ووعيًا وفهمًا، حتّى تتكوّن فينا ملكة الفقه أو التفقّه في الدين حقّــاً، تؤهّلنا لإنذار قومنا، كما قال الله ﷻ: ﴿ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة، آية 122].

على أن لا نقف عند حدّ الإنذار، بل نفتح لأقوامنا أبوابًا واسعة من البشارات، والتبشير بصلوحية هذه القواعد لهذا الديــن الخاتم الذي ارتضاه الله لعباده جميعاً دينــاً، ورحمة للعالمين، وأتمّ به نعمته على مخلوقاته ولم يرض ولن يرضى ببديل عنه؛ لأنه الوحيد الصالح والشــامل لكلّ متطلبات الثقليــن والعالمين جميعاً، عبْر كلِّ مراحــل وأطوار وأنماط حياتنا دنيا وآخرة، حتى يغدوَ الإســلام بكتاب الله وسنة رســوله إمامَ العلم وإمامَ العلماء المعاصرين جميعًا تبعًا له مستنيرين به، واثقين بصدق معلوماتــه وحقائقه، حتى يتحقّق قــول الله ﷻ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۞ أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴾ [فصلت: 53، 54].

أيها الســادة، إنّ القواعد الفقهية، أو الأصول الكبرى، أو الأصــول البعيدة، أو الكليات العامة للشــريعة الإســلامية بهذا التصوّر أو ذلك المفهوم هو قمّة الهرم للعلوم الشــرعية، لا يصل إليها إلّا الفحــول من أمثال ابــن بركة أو عمروس بن فتــح ـ إن وصلا إلى ذلك ـ كما وصــل إليها كبار الصحابة ﭫ أمثال أبي بكر ﭬ في مواقفه يوم وبُعيْد وفاة النبيّ ﷺ من الوقائع المستجدة بذلك، ومثل عمر بن الخطاب ﭬ أيام خلافته واتّســاع رقعة الدولة الإسلامية وتنوّعها جغرافيًا واقتصاديًا وبشريًا، وما يقتضي ذلك من إدماج كلّ ذلك في بوتقة الإســلام الصحيح، من دون غلوّ أو إفراط، وكذا الإمام عثمان والإمــام عليّ اللذان لم يكونا أقــلّ من صاحبيهما أو ســلفيهما حتّى أصبح عليٌّ مضرب المثل في حلّ معضلات المشــاكل، إذ يقــال عند أو بعد غيابه: «قضيّةٌ ولا أبا حســن لها». وعلى مِنوالِهم نسج كبار الأئمة المبرزين، وكبار تلاميذهم الوارثين، فكانوا خير خلف لخير سلف، تســلّموا الأمانات كاملة، وأدَّوْها كاملة كما أُمروا وفق قول الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [النســاء: 58]، وَوِفق قــول النبيّ ﷺ: «**نضّر الله امرءًا ســمع منّي مقالةً فوعاها وبلّغها كما ســمعها فربّ مبلّغ أوعى من ســامع، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه**». ولعلّ هذا الصنف يتمثّل في معظمنا معشر الحاضرين أن حفظنا بعض مسائل فقهية فرعية، أو أحاديث نبوية، حفظناهــا ولمّا نتمكن من ناصية الملكــة الفقهية وقواعدها، فأصبح بعــض المتأخِّرين يهرفون بما لا يعرفون، يجترّون أو يردّدون قول فلان أو فلان مــن دون فقه أو وعي لما يَرْوُون أو يحفظون. وقد ضرب الله مثــلاً ولبئس مثل الســوء: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [الجمعة: 5]، وهم يحســبون أنّهم يُحســنون

صنعًا، فضلُّوا من قَبْل وأضلُّوا كثيرا وضلُّوا عن سواء السبيل، أنْ يأخذوا بطرف من ظاهر اللفظ الوارد عن الشارع ـ وقد يكون منقولاً عنه ـ اعتبارًا لجواز رواية الحديث بالمعنى ـ من دون اللفظ ـ للعارفين بحقائق ومدلولات الألفاظ ـ وهم دون ذلك ـ فيحمّلون اللفظَ ما لا يحتمله دون نظر إلى مقاصده وأبعاده الشرعية، فيوقعه ذلك في الطامّة الكبرى ـ هلاكًا وإهلاكًا ـ إذ لم ير إلّا من سَمِّ الخياط الذي ينظر منه هذا الناظر؛ حيث لم يتحصّل على المرآة المكبّرة الجامعة التي يعلو بها صاحبها على رَبوة أو على طائرة يشرف بها على أوسع رقعة أو نطاق تمكن رؤيته بذلك المنظار المكبِّر، فيرى جبال الأرض، وسهولهَا، وأنهارَها، وبحارَها، ومحيطاتِها، أو شوارعَ المدينة الكبرى مدينةِ الشريعة، وأنْهُجَها، وأزقّتها، وممرّاتِها النافذة، والممرات غير النافذة؛ حتى تتعيّن له وتتحدّد أمامَه القصور، والدُور، والساحات، والبيوت، بل حتّى البيوتات الصغيرة، والأكواخ القصديريّة، والخيام في الحواضر والأرياف.

ذلك هو المثل الذي ضربه العارفون لمن يصدر ـ في علمه وفقهه ـ عن معرفة واسعة راسخة بتلك القواعد الفقهية، أو الأصول البعيدة للفقه والشريعة؛ حتّى يغدو ذلك ملكةً أصيلة متمكّنة، ملازمة له أينما حلّ أو ارتحل، يعبر معه البحر، والنهر، والسهل، والصعب، ويعمرَ به المسجدَ والناديَ، والسوق، والملعب، وتعلوَ أو تعرجَ معه إلى السماء والفضاء الخارجيّ، وينزل معه ويغوص به أعماق البحار والمحيطات.

فأين نحن؟ أو أين بعض المتفيقهين فينا من ذلك؟

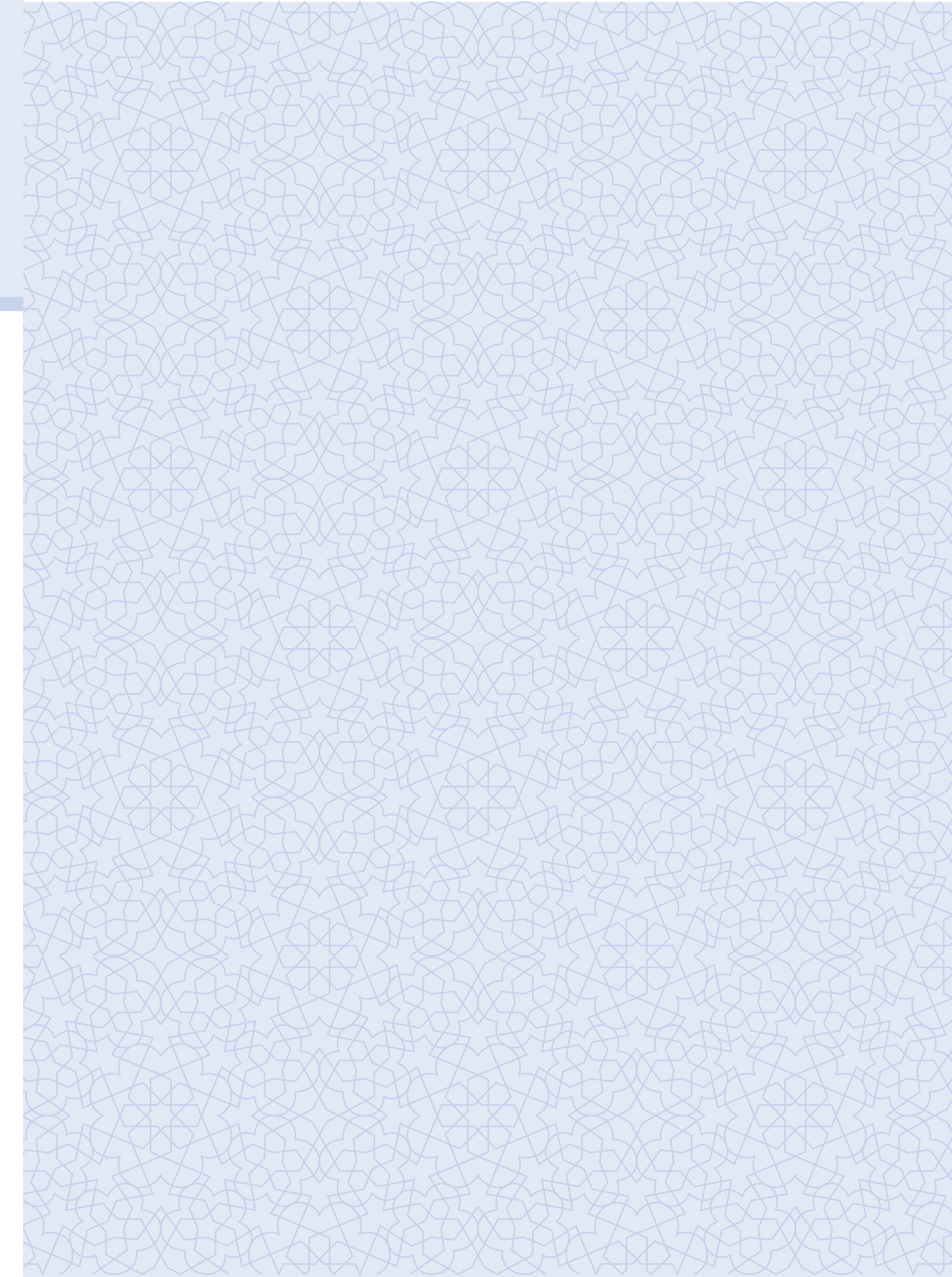
فلنتقّ اللّه عباد اللّه في دين اللّه، فالدين النصيحة للّه، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمّة المسلمين، وعامّتهم، فلا نقوّل اللّه ورسوله ما لم يقولا، ولا نضيّق على المسلمين ما وسّع اللّه لهم فيه، ولا نفتح عليهم أبواب التهلكة ممّا لم يأذن به اللّه ولا رسوله فرحاً بما عندنا من علمٍ ما أنزل اللّه به من سلطان، لا يسمن ولا يغني من جوع، اعتبره اللّه ﷻ في حكم العدم إذ قال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْأَخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: 6، 7]، وقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76].

ولنأخذ إذًا هذا العلم المتميّز بالقواعد الفقهية ـ باصطلاحها الخاص ـ، أو هذه الأصول الفقهية البعيدة، أو الأصول الكبرى، أو العلم بالكليات والمقاصد الشرعية من مظانّها ومواقعها، بقطع النظر عن المصدر، أو المرجع، أو المؤلّف، إذْ إنّها قدر مشترك متّفَق أو مجمَع عليه بين علماء المذاهب في الأمّة الإسلامية قديماً وحديثاً ومستقبلاً، إذْ هو روح الدين الإسلامي وقوام الشريعة الإسلامية، لا يتنازع فيها اثنان ولا يتناطح عليها عنزان ـ كما يقال ـ، وهي ضالّة كلّ مسلم مؤمنٍ بأنّ الشرع قائم على حِكَم لا يعقلها إلا العالمون، والحكمة فضل من اللّه يؤتيه من يشاء:

﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: 269]، «والحكمة ضالّـة المؤمن أنّى وجدها التقطها فهو أحقّ بهـا»، فكما نتصيّدها من بحر أو محيط ابن بركة أو عمروس فنحـن أولى بذلك ما وجدناها عندها، فلا يمنعنا ذلك أن نتصيّدها أيضاً من بحر أو محيط الشاطبي من موافقاته، أو بحر أو محيط ابن نُجَيم والسيوطيّ من أشباههما ونظائرهمـا القيّمين، أو من بحر أو محيط الزُّرقا ـ والداً وولداً وتلميذاً ـ من قواعدهم وشـرحها ـ نقلاً لها وتوسّـعاً فيها ـ، وعسـانا نجد منّا أو فينا، أو من غيرنا، أو عند غيرنا، مثل ذلك، أو ما يقرب من ذلك، أو يفوق ذلك، ممّن سبقونا أو سـبقوهم، أو مِمّن جاءوا، أو سيأتون من بعدهم، أو من بعدنا، فلا يمنعنا تقدُّم الزمان أو تأخُّره الاسـتفادةَ من الجميع، كما هو الشأن في سائر العلوم الكونية البشـرية التي قيل عنهـا: «نهاية الأوائل بداية الأواخر»، شَـرْطَ الالتـزام بالإطار الحاجز الحصين المانع من الضلال، والاهتداء بالنور المبين الهادي في ظلمات البر والبحر ـ نور السماوات والأرض ـ إنّه نور الله الذي أنزله على قلب محمد ﷺ ﴿ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النـور: 35]. فـلا بدّ من التقيّد بهذا الإطار، ومن الاسـتنارة بهذا النور في مسـيرتنا العلمية، فنتقبّل كلّ ما يأتينا به العلم الدينيُّ التشريعيُّ، أو العلم الدنيويُّ ـ أيّاً كان مجاله ـ، ما لم يتصادم تصادمًا صريحًا مع النصوص القطعيـة القرآنية الصريحة، أو النصوص السـنية الصحيحة، وقد أُمِرنـا بالاعتصام بهما: ﴿ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [آل عمران: 101].

هدانا الله وإياكم إلى صراطٍ مسـتقيمٍ ﴿ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الشورى: 53].



القواعد الأصولية والفقهية وضوابطها نظرة في التصنيف والتركيب

أ. د. رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية



أولاً: القواعد الأصولية والفقهية

أ ـ **تعريف القاعدة اصطلاحاً:** تكثُرُ التعريفاتُ الاصطلاحيــةُ للقاعدة بناءً على فهم المعرِّفين لماهيتها ووظائفها. فالشريف الجرجاني يقول: «**إنها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها**»[1]. ويتابعه في هــذا التعريف الفيومي والكَفوي والتهانوي[2]؛ بل ويوافقُهُ على اســتغراقها لكلّ الجزئيات دونما استثناء بعض علماء أصول الفقه مثل التفتازاني[3].

وأصحابُ هذه التعريفات تغلبُ عليهم الثقافة المنطقية والأصوليــة؛ ولهذا لا يهتمّون بالتمييز بين القاعدة الأصوليــة والأخرى الفقهية، كما أنّهم لا يهتمّون بالاســتثناءات. وإلــى ذلك تنبّه تاج الدين الســبكي فميّز منذ البداية بتعريف القاعدة الفقهية بأنهــا: «الأمــر الكلي الذي تنطبقُ عليه جزئياتٌ كثيرةٌ تُفهمُ أحكامُها منـها»[4]. وقال الحمــويّ: «إنّ القاعدة حكمٌ أغلبيٌّ ينطبقُ على معظم جزئياته لتُعرفَ أحكامُها منه»[5].

(1) الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ثالثة، 1994، ص171.

(2) أبو البقــاء الكفوي: الكليات، تحقيق ونشــر عدنان درويش ومحمــد المصري، ط. دمشــق. م4، ص48؛ والفيــومي: المصباح المنيــر، ص510 (مادة: قعد)؛ والتهانوي: كشــاف اصطلاحات الفنــون، م2، ص1176. وقارن بعلي أحمــد الندوي: القواعد الفقهية، دار القلم بدمشــق، الطبعة الخامســة عام 2000، ص39 ـ 61؛ ويعقوب عبد الوهاب باحســين: القواعد الفقهية، مكتبة الرشد بالرياض، ط. الثانية 1999، ص15 ـ 39.

(3) التفتازاني: التلويح على التوضيح 104/1. وقارن بالقرافي: الفروق، نشر دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1344هـ، م1، ص 2 ـ 5.

(4) تاج الدين الســبكي: الأشــباه والنظائر. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض. دار الكتب العلمية ببيروت، 1421هـ، م10، ص11 ـ 12. وانظر للشــيخ أحمــد الزرقا: شــرح القواعد الفقهيــة. تقديم مصطفى الزرقــا وعبد الفتاح أبو غــدة. مراجعة عبد الستار أبو غدة. دار الغرب الإسلامي ببيروت، 1983، ص26 ـ 28.

(5) الحموي: غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، م1، ص 15. وقارن بالشيخ مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام. نشر دار الفكر، 947/2.

ولأنّ المقصودَ هنا ليس الاستقصاء؛ بل الوصول إلى تحديدٍ للقاعدة يكونُ فَرَضيةً للعمل؛ فقد آثرتُ الحدَّ الذي توصَّل إليه محمد الروكي عندما عرَّف القاعدة بأنها: «حكمٌ كليٌ مستندٌ إلى دليلٍ شرعيٍ مصوغٍ صياغةً تجريديةً مُحكمةً، منطبق على جزئياته على سبيل الاطّراد أو الأغلبية»[(1)]. وبذلك تكون القاعدة الفقهية في منزلةٍ وُسطى بين حدٍّ أعلى هو الأصولُ الشرعية العامة ـ التي يثبُتُ حكمها بنفسه ـ، والضوابط الفقهية الخاصّة. والمعنيُّ بالأصول الشرعية هنا: القرآن والسنة وما دلّا عليه من أحكام. أمّا الضوابط، التي هي أدنى من القواعد؛ فالفرقُ بينها وبين القاعدة:

1 ـ أنَّ القاعدة تجمعُ فروعاً من أبوابٍ شتى.

2 ـ والضابط يجمعُها من بابٍ واحد.

بذلك نصلُ إلى تعريف المقَّرِي الدقيق للقاعدة الفقهية (وليس الأصولية) من حيث المنزلةُ والوظائفُ عندما يقول إنها: «كلُّ كليٍّ هو أخصُّ من الأُصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[(2)].

ب ـ **القواعد الأصولية**: يقول القرافي في **الفروق** إنّ **أصول الفقه** هي: «قواعدُ الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصةً، وما يعرضُ لتلك الالفاظ من النسْخ والترجيح نحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك». ثم يضيف: «وما خرج عن هذا النمط إلّا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين»[(3)].

والواقع أنّ حجية القياس، وحجية خبر الواحد، وأهلية الذين يمارسون الاجتهاد؛ كلُّ ذلك مختلِفٌ نوعاً عن مباحث الألفاظ التي هي «قواعد لغوية» حُكمية مؤسِّسة لقراءة النصوص. ثم إنّ **القواعد الأصولية** غير اللغوية أو اللفظية لا تقتصر على ما ذكره القرافي. فالقاعدةُ القائلة إنَّ: «النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعَاً» هي قاعدةٌ أصوليةٌ تؤسِّس للمصالح والذرائع سداً

---

(1) محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. منشورات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، 1994، ص 57 ـ 68. وقارن له الآن: محمد الروقي: القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف للقاضي عبد الوهاب البغدادي. نشر دار البحوث للدراسات. دُبي، 2003، ص 157 ـ 171. وقارن بالدكتور محمد الزحيلي: القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي، جامعة الكويت، 1999، ص 18 ـ 20.

(2) المقّري: القواعد. تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد. جامعة أم القرى بمكة، م212/1 ـ 213. وقارن بالباحسين: القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص 40 ـ 41. وانظر نشرة محمد بن محمد الدردابي لكتاب المقَّري بعنوان: قواعد الفقه، م53/1 ـ 54.

(3) قارن ببرهاني: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، بيروت 1985، ص 156 ـ 159، حيث شرح بالتفصيل تفرقة القرافي في الفروق. وانظر تقديم ابن حُميد على قواعد المقّري، مصدر سابق، ص 107/1 ـ 108. وقارن بمحمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ: مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، دار البحوث والدراسات بدبي، 2002، ص 125 ـ 131.

أو فتحاً، كما تؤسِّسُ للمقاصد الشرعية؛ مع أنها ليست لُغويةً ولا تندرجُ تحت ما سبق ذكرُهُ من حجية القياس وخبر الواحد[1]. والأمر نفسُهُ يمكن قوله عن القاعدة الكلية القائلة: «اليقين لا يزول بالشك». إذ هي قاعدةٌ شاملةٌ دون أن تكون لها علاقةٌ باللغة.

ويبدو أنّ الأصوليين وضعوا قاعدة: «مآلات الأفعال» والقواعد المشابهة إلى جانب القواعد اللغوية، ضمن سياقٍ واحدٍ هو: «القواعدُ الأصولية»، بجامع كليتها أو شمولها، ولاعتبار التشابُه في الوظيفة، رغم الاختلاف النوعي. فالقاعدة اللغويةُ التي تنصُّ على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والقاعدة القائلة إنّ العامّ يبقى على عمومه إلى أن يرد دليلٌ يخصِّصُهُ؛ كلتاهما ذات طبيعةٍ كليةٍ، وتدخل تحتهما أحكامٌ كثيرة؛ لكنّ المميزَين الرئيسيَين لهما أنّ كليتهما ثابتةٌ بنفس الأمر؛ إذْ إنهما ناجمتان عن خطابٍ قرآني. وتختلف حجية القياس، وحجية خبر الواحد من وجهٍ مؤدّاه أنّ المسألتين ليستا لُغويّتين. وفي حين يمكن القولُ إنّ حجية خبر الواحد هي من لوازم أو مستتبعات حجية السنة؛ لا يمكن قولُ ذلك أيضاً عن القياس. فهو ليس قاعدةً لغويةً، كما أنّ حجّيته لم تثْبُتْ بالنصّ نفسِه. وهكذا الأمرُ مع قاعدة: «اعتبار مآلات الأفعال»؛ أو: «اليقين لا يزول بالشك»[2].

والذي أُريدُ التوصُّلَ إليه من وراء ذلك كلِّه؛ أنّ القواعد اللغوية ثبتت بالوضع أو الاصطلاح المتّصل اتصالاً مباشراً بمنطوق النصّ أو لازمه، في حين ثبتت قاعدتا القياس واعتبار مآلات الأفعال بالاستقراء لجزئيات الشريعة، وافتراض جوامع لها، الأولى: «القياس» لجهة عِلَل الأحكام، والثانية: «اعتبار مآلات الأفعال» لجهة نهاياتها.

وهكذا فإنّ القواعد اللغوية ذات طبيعة منهاجية؛ أي تتّصل بطرائق قراءة النصوص وتفسيرها وتأويلها، ومرتكزات ذلك كلِّه؛ في حين يتّسم القياس، وتتّسم قاعدتا: «اعتبار مآلات الأفعال»، أو: «اليقين لا يزول بالشك»، بطبيعةٍ تأصيلية؛ ولذلك أرى التمييز بينهما بتسمية الأولى قواعد لغوية، وتسمية الثانية قواعد أصولية. وفائدةُ ذلك أنّ القواعد اللغوية تتعلّق بمادة الشرع، بينما تتعلق الثانية بعقل الشرع أو حكمته.

---

(1) قارن عن الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية: باحسين، ص137 ـ 142؛ والندوي، ص67 ـ 71؛ ومحمد الزحيلي، ص2 ـ 22؛ والشنتوف: القواعد الأصولية، مرجع سابق، ص46 ـ 54. ويقسّم الدكتور جمال الدين عطية، في كتابه: التنظير الفقهي، 1987، ص77 ـ 80 القواعدَ إلى أربعة أقسام: القواعد الأصولية، والقواعد الكلامية، والقواعد اللغوية، والقواعد الفقهية. وفيما يتصل بالشمول والتركيز على الفقه هناك بحسب وجهة نظره ثلاثة أنواع من القواعد: القواعد الكلية الأصلية، والقواعد المشتركة بين أبوابٍ فقهيةٍ من أقسامٍ مختلفة، والقواعد المشتركة بين أبواب الفقه من قسمٍ واحدٍ كالعبادات أو المعاملات.

(2) القرافي: الفروق، م1/ص2. وقارن بمحمد بن المدني الشنتوف: القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، نشر دار البحوث والدراسات بدُبي، 2003م، ص46.

ج ـ **القواعد الفقهية:** يحتار الفقهاءُ في التمييز بين القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية، فيركّزون على أنّ بينهما تشابُهاً من حيث إنّ كلاً منهما قائمٌ على الاستقراء من جانب الفقهاء. لكن ـ بحسب هؤلاء ـ هناك عمومٌ وخصوص. فالقواعد الأصولية كليةٌ شاملةٌ تنطبقُ على سائر الجزئيات؛ بينما حكم القواعد الفقهية حكمٌ أغلبيٌّ ينطبقُ على معظم جزئياته. فقواعد التعليل والمآلات والمقاصد والمصالح، كليةٌ وشاملةٌ ولا تتخلَّفُ؛ في حين ترتبط القواعد الفقهية بجزئياتها ارتباطاً مباشراً ولذلك تعرضُ لها الاستثناءاتُ، وتتفاوتُ تفاوُتاً شديداً من حيث العموم والخصوص[1].

ويوردُ الباحثون فروقاً أُخرى بين القواعد الأصولية واللغوية من جهة، والقواعد الفقهية من جهةٍ أُخرى؛ مثل الاختلاف في النشوء والظهور، والاختلاف في الوظيفة، والسبق الزمني، والموضوع، والعلاقة بالأحكام[2].

والواقعُ أنّ قواعد اللسان والتعليل والغائية هي قضايا كليّة نظريّة تأسيسيّة، وهي وإن قام بعضها كالتعليل على الاستقراء في الأصل؛ لكنّها آلت إلى نوع من الثبات والتجريد. وبذلك صارت مسلَّماتٍ يُحْكَمُ بها على ما دونها من قواعد متصلة بالأحكام، وضوابط متعلقةً بالجزئيات تعلُّقاً تاماً. فالتعليلُ مَثَلاً هو قاعدة كلية ثابتة؛ أمّا الأقيسةُ بأنواعها وتشكُّل عللها واختلافها فهي من القواعد الفقهية. ومسألة أنَّ الأمر للوجوب قاعدةٌ كليةٌ ثابتة؛ أمّا أنواع الوجوب فتدخل مرةً أخرى في القواعد الفقهية. وكذا القولُ بأنَّ للشريعة مآلات ومقاصد هي مصالحُ العباد الضرورية؛ قاعدةٌ كليةٌ، أما بيانُ المقصد أو استنباطه في جزئيات الأحكام؛ فيدخل في باب القواعد الفقهية.

والحقّ أنَّ المؤلفين في القواعد والفروق والمقاصد كانوا على وعيٍ بذلك كلِّه عندما ميَّزوا بين القواعد الأصولية والأخرى الفقهية؛ بجعل الأولى موضوع علم أصول الفقه، وجعل الثانية ضمن مجال عمل الفقهاء في استيعاب الجزئيات ضمن قاعدةٍ وسطى. وأضافوا لذلك ضرورة معرفة المجتهد بالقواعد الأصولية، وضرورة الثانية «القواعد الفقهية» للمفتين والقضاة والمدرِّسين.

د ـ **الضوابط الفقهية:** يذكر تاج الدين السبكي أنّ الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي أنّ:

- القاعدة لا تختصّ ببابٍ كقولنا: «اليقين لا يزول بالشك»؛ فهي تتّسع لتشمل فروعاً وجزئياتٍ من سائر أبواب الفقه، من العبادات والعادات والمعاملات، مثل: «المشقة تجلب التيسير»، و: «الضرر يُزال»...

(1) قارن بنقد محمد الروكي للتداخل في المصطلحات والتعاريف؛ في: نظرية التقعيد الفقهي، مرجع سابق، ص57 ـ 59؛ ونقد الباحسين: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص100 ـ 106.

(2) قارن بالفروق للقرافي 2/1 لجهة التفريق الواضح بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية. وانظر الندوي: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص68. وانظر القواعد الفقهية للباحسين، مرجع سابق، ص118 ـ 123.

- بينما لا تتّسع دائرة الضابط لأكثر من الجزئيات والفروع التي تندرجُ في بابٍ واحد؛ من مثل: «كلّ كفّارةٍ سببُها معصيةٌ فهي على الفور»[1].

ويلاحظ الدارسون أنّ الفقهاء كثيراً ما يسمُّون الضابط قاعدةً أو العكس.

والواقع أنّ ما يُعرف بالضابط حالةٌ خاصةٌ تقتربُ من أن تكونَ حُكماً في نازلةٍ أو نوازل قليلة. أمّا الضوابطُ الحقيقيةُ فهي القواعد الأصولية التي تضبطُ مادة الشريعة وعقلها أو حكمتها؛ في حين تضمُّ القواعدُ الفقهيةُ الشواردَ والمتناثرات جمعاً وتفرقةً وتصنيفاً.

ثانياً: في التطور الفقهي

تُعنى القواعد الأصولية والفقهية إذًا وعلى حدٍ سواء بالشريعة، التي هي خِطاب الله ﷻ المتعلّق بأفعال العباد.

أمّا الأولى فتُعنى بمادّته ألفاظاً وأسلوباً، حقيقةً ومجازاً واصطلاحاً (القواعد اللغوية)، أو عقلاً (القواعد الأصولية المتعلقة بالتعليل) أو حكمةً (القواعد الأصولية المتعلقة بالمقاصد).

أمّا القواعدُ الفقهية فتُعنى بنظْم الأحكام الجزئية المتعلّقة بالفروع في الأبواب المختلفة بحيث تظهرُ قواعدُ وسطى، يمكن الاستناد إليها في توليد المزيد من الأحكام في النوازل والمستجدات. وهكذا فإنّ الاجتهاد والتجديد ـ إذا صحَّ التعبير ـ إنّما جرى في الحقبة الثانية من حِقَب تدوين الفقه فيما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة؛ من خلال القواعد الفقهية والفروع أو الجزئيات أو الوقائع غير المتناهية، بحسب تعبير الإمام الغزالي (505هـ/ 1111م) المقرّر لتلك العبارة الهائلة أنّ النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى!

وقد ترتّبت على ذلك التطوّر لدى سائر المدارس الفقهية طرائق في التفكير والعمل يمكن تلخيصُها على النحو التالي:

1 ـ التركيز على التنظيم في التدوين الفقهي بطرائق غريبة بعض الشيء؛ بمعنى أنّ مؤلّفات الأجيال الثلاثة الأولى، ما كانت تُشرحُ ويُضافُ إليها؛ بل كان يجري إيجازُها أو اختصارُها ثم شرح ذلك المختصر أو تلك المختصرات. وهذا ينطبقُ على سائر مؤلّفات المدارس الفقهية. ففي

---

(1) قارن عن الفروق التي يذكرها الفقهاء بين القاعدة الفقهية والضابط؛ بمحمد الروكي: قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف للقاضي عبد الوهاب المالكي، دار القلم بدمشق ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، 1998، ص 112 ـ 113 (وهو شبيهٌ بكتابه السالف الذكر عن القاضي عبد الوهاب والمطبوع بدبي)؛ ومحمد الزحيلي: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص 19 ـ 20؛ والندوي: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص 46 ـ 52. والواقع أنّ الفرق واحد، ينحصر في أنّ القاعدة تضمّ مسائل شتى من أبوابٍ شتّى؛ في حين يضمّ الضابط مسائل محدودة من بابٍ فقهيٍ واحد.

المدرسة الحنفية التي لم يترك شيخُها أبو حنيفة كتباً، جرى جمعُ كتب محمد بن الحسن الشيباني الستة (المعروفة بكتب ظاهر الرواية) من جانب الحاكم الشهيد، واختصارُها، ثم قام السَّرَخْسي بشرح المختصر، إلى أن ظهر مختصرا الطحاوي والقدوري فقام آخرون بشرحهما وهكذا. وفي المدرسة المالكية جرى التمسك طويلاً بحفظ موطَّأ مالك؛ لكنّ العملَ والجهدَ انصبّا على مختصر ابن أبي زيد وشرحه مراراً وتكراراً إلى أن ظهرت عبر العصور مختصراتٌ أُخرى. وفي المذهب الشافعي، ما شرح أحدٌ أو أضاف على كتاب الأم للشافعي؛ بل اختصره المُزني وانصبَّ الجَهدُ على شرح مختصر المُزني. ولدى الحنابلة ظهر مختصر الخِرَقي، ثم توالت الشروحُ على الخِرَقي؛ وأشهرُها كما هو معروف كتاب المُغني لابن قُدامة[1].

2 ـ يقول جوزيف شاخت J. Schacht وغيره[2] إنّ التدوين الفقهيَّ في مرحلته المبكّرة، والتي أفضت إلى المؤلَّفات الواسعة فيما بعد؛ كان نتيجةَ التنافُس بين القُضاة من جهةٍ والفقهاء من جهةٍ أخرى (والذين عملوا مدرّسين ومُفتين، وبقوا خارج وظائف الدولة إمّا لأسبابٍ زُهديةٍ أو سياسية). وهو يستدلُّ على ذلك بالردود المعروفة لأبي حنيفة على الأَوزاعي وعثمان البَتّي وابن أبي ليلى. وردّ الليث بن سعد على مالك أو رسالته إليه، وجوابات جابر بن زيد. بيد أنّ الأمر يتجاوزُ ذلك ليُطاولَ التقاليد الفقهية المختلفة في الأمصار والمناهج؛ من مثل اختلاف الشافعي مع مالك، ومع

(1) هناك ثلاثة أنواع من الدراسات لتاريخ الفقه الإسلامي: العروض الوصفية لكتب كل مذهب في مختلف العصور، والعروض المقارنة للموضوعات والأبواب والكتب في المذاهب المختلفة، والتتبع الأكاديمي لموضوعٍ واحد (مثل القواعد الفقهية) في سائر الفقه الكلاسيكي. وفي العقود الاخيرة ازداد الاهتمام بأمرين: بعض الشخصيات الكبرى في الفقه، والسياقات السياسية والثقافية لظهور المذاهب وتطورها. بيد أنّ الدراسات حول طرائق عمل الفقيه لا تزال نادرة. قارن على سبيل المثال بالدراسة الوصفية الممتازة لمحمد إبراهيم علي: اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث والدراسات بدبي، 2002. وقارن بكتابٍ قديم نسبياً هو التنظير الفقهي لجمال الدين عطية (1987).

(2) قارن: ـ Joseph Schacht. An Introduction to Islamic Law (Oxford, 1964).

Norman Calder: Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford 1993).

وانظر رأياً مختلفاً حول ظهور الفقه وتطوراته الأولى:

Harald Motzki: The Origins of Islamic Jurisprudence. Leiden 2002.

وقارن عن هذه المرحلة المبكِّرة دراستيَّ؛ د. رضوان السيد: التدوين والفقه والدولة، نظرات في نشوء الفقه الإسلامي؛ بمجلة الاجتهاد عدد 2، شتاء العام 1989، ص5 ـ 38، ود. رضوان السيد: كتب السِيَر، وظهور مسألة الدارَين؛ في أعمال مؤتمر: تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية. إصدار معهد المخطوطات العربية. القاهرة 2003، ص415 ـ 435.

يعتبر مؤرّخو الفقه الإسلامي أنّ تأخر ظهور القواعد الفقهية عن أصول الفقه أمر عادي. ولذلك يكتفون بتعديد أسماء وعناوين كتب القواعد والفروق والضوابط منذ الكرخي (ـ340هـ) وما بعد. مع أنّ بعضهم لاحظ وجودَ انفصامٍ بين القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية المتعلقة بالمسائل العملية؛ قارن بجمال الدين عطية: التنظير الفقهي، مرجع سابق، ص68 ـ 72، والشنتوف: القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص32 ـ 36؛ ومحمد الروقي: القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف، مرجع سابق، ص193 ـ 209؛ والباحسين: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص297 ـ 390؛ والندوي: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص57 ـ 157. والمعروف أنّ المجدّدين الكبار في القواعد والمصالح، اعتُبروا منشقّين لمخالفتهم أصول المذهب؛ من مثل الحنابلة: ابن عقيل والطوفي وابن تيمية.

الشيباني. ومن مثل كتاب الشيباني المسمَّى: «الحجة على أهل المدينة». ومن مثل رسالة أبي بكر ابن أبي شيبة في نهاية **مصنَّفه** في الردّ على أبي حنيفة في مخالفته السُنّة. ثمّ ما لبث الاختلافُ أن صار فنّاً مستقرّاً منذ كتابيْ محمدِ بن نصر المروزي (294هـ/ 906م) المعروف باسم: **اختلاف العلماء**، ومحمدِ بن جرير الطبري (310هـ/ 922م) المعروف باسم: **اختلاف الفقهاء**. وقد ارتقى هذا الفنُّ كما هو معروفٌ إلى مصافّ الفقه المقارن بين المدارس الفقهية المختلفة، وداخل كلّ مدرسةٍ سعياً لتقرير الرأي الراجح في المذهب.

3 ـ التركيز على **التقعيد**؛ وهذا مفهومٌ باعتباره نوعاً من التنظيم لمبادئ العمل في المذهب. لكنْ كان هناك حرصٌ على تقليل تلك القواعد، والتنافُس في ذلك؛ بحيث يقتصر الأمر على أربع قواعد أو خمس، وتعديد المسائل الداخلة تحتها. بدأ ذلك الكرخي الحنفي ومعاصره ابن بركة لدى الإباضية، وتبعهما الآخرون. وقصةُ ابي طاهر الدبّاس الحنفي مشهورة؛ إذ يقال إنه ردَّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة؛ لكنّ سبعاً منها عُرفت فقط، وقلّلها الشافعية إلى أربع أو خمس كما هو معروف وهي: «اليقين لا يزول بالشكّ»، و: «المشقة تجلب التيسير»، و: «الضرر يُزال»، و: «العادة محكّمة»، و: «الأمور بمقاصدها».

4 ـ الانقطاع بين علم أصول الفقه بقواعده الكبرى السالفة الذكر، والاجتهاد الفقهي المتمركز حول شرح المختصرات، والتفريع على القواعد الفقهية، ونُصرة هذا المذهب أو ذاك في نطاق التنافُس بين المدارس، والتنافس بين كبار الفقهاء. وليس معنى ذلك أنّ مقاصد التشريع وفلسفته الكبرى، كانت واضحةً منذ البداية؛ لكنّ ما قرره الشافعيُّ في الرسالة أواخرَ القرن الثاني الهجري؛ وبخاصةٍ في اعتباره القياسَ دليلاً، وقصر الاجتهاد على إدراك العلّة أو اكتشافها؛ ما جرت إعادةُ النظر فيه حتى في حقبة الازدهار المعتزلية في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وبذلك انفصلت القواعد الأصولية التي اعتُبرت اللغويةُ منها على الخصوص ثابتةً ومطلقة، انفصلت عن القواعد الفقهية التي كان من المفروض أن تعبِّر هي عن فلسفتها من طريق الاجتهاد في استنباط الأحكام على أساسٍ منها.

ويبدو لي أنّ هذا التطوُّر في طرائق التأليف والتقعيد، الرامي إلى صنع «تقليد» مذهبيٍّ صلب، والذي يحدُّ من إمكانيات التجديد إلّا بالانشقاق؛ كان وراء تلك الفورة في القرنين السابع والثامن للهجرة في فقه المصالح والمقاصد، وفي كتب الفروق والقواعد[1]. فقد أراد كُتّابُ **المقاصد** منذ ابن عقيل (513هـ/ 1119م) في مطلع القرن السادس إعادة وصل الأصول بالفروع لإطلاق حركةٍ

(1) كان أستاذنا علي سامي النشار قد نشر أواخر الاربعينات أطروحتَهُ عن مناهج البحث عند المسلمين ونقد المنطق الأرسطي. ثم ظهرت رسائل السيوطي وابن الوزير في نقض المنطق الأرسطي، وهي تتضمن نقولاً واقتباساتٍ قديمة. بيد أنّ كتاب ابن تيمية: الرد على المنطقيين، يبقى أهمَّ ما صدر لهذه الناحية.

اجتهاديةٍ كبرى، ما تراجعت طبعاً لأسبابٍ تقنيةٍ فقط. كما أراد كُتّابُ **القواعد** من طريق إيصالها إلى مئاتٍ منذ القرن السابع، الخروجَ من إلزامات وتضييقات مباحث العلّة في القياس، وسط نقدٍ عارمٍ لسيطرة المنطق اليونانيّ على القياس الفقهيّ[1].

ثالثاً: في التحليل والتركيب

قال أبو زيد الدَّبُوسي (430هـ/ 1038) في «تقويم الأدلة »: بلغَنا عن أبي حنيفة (150هـ/ 767م) أنه قال ليوسف بن خالد السمتي (190هـ/ 805م): «كلُّ مجتهدٍ مُصيب، والحقُّ عند الله واحد. فبيَّنَ أنّ الذي أخطأ ما عند الله مُصيبٌ في حقّ عملِه»[2]. والمعروف أنّ هذا القولَ نفسَهُ مرويٌّ عن معاصر أبي حنيفة عبيد الله بن الحسن العنبري (168هـ/ 784م) قاضي البصرة، وعن المفكّر المعتزلي هشام الفُوَطي (220هـ/ 835م)، وعن الوليد بن أبان الكرابيسي (226هـ/ 840م)، وعن عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ/ 868م)[3]. وفي حين تذكر المصادر أنّ أبا حنيفة والعنبريَّ كانا من المُرجئة؛ فإنّ الكرابيسيَّ كان قريباً من أهل الحديث؛ في حين كان الفُوَطي، كما سبق القول، معتزليّاً، وكذلك الجاحظ. على أنّ الواضح أنّ الثلاثة (العنبري والفوطي والكرابيسي) كانوا يعتبرون هذه المقولة أصلاً كلاميّاً أو اعتقاديّاً، أرادوا بها الابتعادَ عن التكفير الذي شاع بين الفِرَق الإسلامية في القرن الثاني؛ في حين كان أبو حنيفة يؤيّد إطلاق حريّة الاجتهاد في فقه الفروع، إضافةً ـ طبعاً ـ إلى تجنّب آثار الاختلاف في الأصول.

ومع أنّ الجميع في القرن الثاني ما كانوا يُقِرّون الاختلافَ الاجتهاديَّ في العقائد؛ فقد كان الواقع أنّ التجاذُب كان شديداً حول تكييف أحداث القرن الأول بين الصحابة، كما كان واقعاً فيما لا مدخَلَ مباشراً لتلك الأحداث فيه وهما: قضيتا الإيمان والقَدَر. ويمكنُ القولُ هنا إنّ مقولة: «كل مجتهدٍ مُصيب» كانت بداية الافتراق بين الفقهاء والمتكلّمين باتّجاه إقرار الاختلاف أو الاجتهاد في الفقه، ومنعه أو إنكاره في الاعتقادات. وقد ظهر الاقتناعُ بمقولة الاجتهاد الفقهي من تلك الرسائل المتبادَلة في الاختلاف بين فقهاء التابعين وتابعيهم، والتي سبق ذكرُها. لكنْ في الوقت نفسِه بدأ البحثُ عن ضوابطَ ومقاييس يمكنُ الاحتكامُ إليها في أحوال الاختلافِ في الفروع. لذلك سُرعان

---

(1) أبو زيد الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه. قدم له وحققه الشيخ خليل الميس. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 2001، ص406.

(2) قارن عن ذلك الآمدي في الإحكام، م4/154 ـ 157؛ والحاصل من المحصول للأرموي. دراسة وتحقيق عبد السلام محمود أبو ناجي. دار المدار الإسلامي، 2002، 3/272 ـ 284. وانظر يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد. نشر الفنك. الدار البيضاء 2000، ص104 ـ 107. ولفان إيس دراسةٌ مستقلةٌ عن العنبري، وهو فيما يبدو مُرجئٌ وليس معتزلياً كما يقول كُتّاب أُصول الفقه. وما ذكر فان إيس الجاحظ في هذا السياق.

(3) قارن بابن الشيخ: مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، مرجع سابق، ص217 ـ 219.

ما بدأت الردودُ على «المصوِّبة» هؤلاء باتّجـاه الذهاب إلى أنَّ «الحقَّ في واحد» ليس عند الله ﷻ فقط؛ بل وعند الناس، والمُضيُّ من أجل تأكيـد ذلك لتقرير أصول قراءة خطاب الله تعالى، وأدلّة ذلك الخطاب أو مصادره وحُججها وحجّيتها[1].

ومن هنا انصبَّ جَهدُ الإمام الشافعي (204هـ/ 819م) في **الرسالة** و**الأُمّ** على تقرير الأصول أو الأدلّة الشـرعية في الأولى، وعلى تطبيق ذلك المنهج (الاختلاف المنضبط) في الكتاب الثاني[2].

وما كانت مهمةُ الشـافعيّ وأقرانه ميسَّـرةً حتى لجهة تقرير الأصول الشـرعية أو الأدلة. فقد سـادت وقتَها مقولة واصل بن عطاء (131هـ/ 748م) الذي يُنسَـبُ إليه تأسيس الاعتزال، والقائلة: «الحقُّ يُعرف مـن وجوهٍ أربعة: كتـاب ناطق، وخبر مجتمع عليـه، وحجة عقل، وإجمـاع»[3]. لذلك تركّز جَهدُ صاحب **الرسـالة** على نقد مفهـوم الخبر المجتمع عليه، الذي كان يُقارنُ **السـنة** لدى فقهاء التابعين وتابعيهم (بما في ذلك أبو حنيفة ومالك). فقد رأى الشـافعيُّ وأصحابُ الحديث أنّ السـنة تملكُ الحجيةَ، لا لاجتماع الناسِ عليها؛ بل للوثـوق بصدورها عن النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، بنصّ القرآن. وهكـذا ينحصرُ الأمر بضبط طرائق ورود الحديـث (أو أخبار الآحاد عن قـول النبي ﷺ وفعله وتقريره)، الذي يصير سـنةً متّبعـةً عند غَلَبة الظنّ حول صحّة نسـبته إلى الرسـول ﷺ. أما الدليلُ الثالـثُ أو الأصلُ الثالـث: الإجماع؛ فقد قال الشـافعيُّ بحجيته بضمان القرآن أيضاً «اتّباع سبيل المؤمنين»[4].

وإذا كان سائرُ فقهاء النصف الثاني من القرن الثاني الهجري قد واجهوا مشكلتي إثبات حجية خبر الواحد، وحجية الإجماع، باعتبارهما مصدراً تشـريعياً؛ فإنّ المشـكلة الأعقَـد كانت الاحتجاجَ للاجتهاد، أو لحجّة العقل، بحسـب تعبير واصل بن عطاء. وقد اختصر الشـافعيُّ الطريق أو قطعه

(1) جاء في الرسالة للشافعي (560 وما بعدها): «قال: فإني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم فهل يسعُهُم ذلـك؟ قال؛ فقلتُ له: الاختلاف مـن وجهين، أحدهما محرَّم ولا أقولُ ذلك في الآخَر. قال: مـا الاختلاف المحرَّم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسـان نبيه منصوصاً بيننا، لم يحلّ الاختلاف فيه عن علمه... وأمّا ما كُلّفوا فيه من الاجتهاد فقد مثّلْتُهُ لك بالقبلة والشـهادة وغيرها..». وقارن عن مسألة الاختلاف؛ الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، مرجع سابق، ص207 ـ 251.

(2) أبو هلال العسـكري: الأوائل، تحقيق محمد المصري. دمشق، 124/2. وقارن بتحليلٍ واسعٍ للمسألة في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1985، ص147 ـ 150.

(3) هناك تقويماتٌ مخلتفةٌ لدى غير المتخصصين في الفقه لتجربة الشـافعي، أشـهرها في السنوات الأخيرة كتابات حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد. بيد أنَّ كتاب أسـتاذنا الشيخ محمد أبو زهرة عن الشافعي لا يزال الأفضل لقراءة نظام الشافعي الفقهي من الناحية التقنية.

(4) انظر تقويم الأدلة للدبوسـي، مصدر سـابق، ص407 ـ 416. انظر: الاجتهاد للجويني (مسـتلّ من كتاب: البرهان في أصول الفقه) ط. دار الفكر، 1414هـ، ص36 ـ 45؛ وابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين. نشـرة مصر، 78/1 ـ 89. وانظر عن هذه المشكلة؛ ابن الشيخ: مراعاة الخلاف، مرجع سابق، ص221 ـ 242.

على المتكلّمين أو أنّه سار على المنهج نفسِه كما في حالتي الأخبار والإجماع؛ عندما ذهب إلى أنّ **الاجتهاد** (العقليّ) دليلٌ أيضاً هو الرابع؛ لكنه شكلٌ محدَّدٌ من أشكال التأمُّل العقليّ أو الاستنتاجيّ هو القياس (على الأصل الثابت: القرآن والسنة). وهذا سرُّ انزعاج الشافعي وأصحاب الحديث من مقولة: «كلُّ مجتهدٍ مُصيب»؛ إذ معنى ذلك أنّ المتكلِّم يستطيع إنشاءَ الأحكام؛ أي أنّه يمكن أن يكونَ شارعاً، والحقُّ أنه لا شارعَ إلّا الله ﷻ. والقرآن في نظر الشافعيّ، وبحسب فهمه لبعض آياته، جامعٌ وشاملٌ ومتضمّنٌ كلَّ شيء أو أنّه متضمّنٌ لكلّ الأحكام ولكلّ عِللِها. ولهذا يقتصر عمل الفقيه على اكتشاف الحكم من طريق اكتشاف العلّةِ الجامعة بين الوقائع المستجدَّة، وما انطوى عليه واحتضنه النصُّ والخبر النبوي الصحيح[1]. وإذا كان الحادث ينضبطُ بعلّته؛ فإنّ حكمه ينكشفُ للفقيه المتمرّس (المجتهد) بالقراءة المتفهّمة للنصّ من بيانه المتعقَّل من أُصوله اللغوية التي تدورُ بين حقيقةٍ ومجاز، وعامٍّ وخاصّ، وناسخٍ ومنسوخ، ومجمَلٍ ومقيَّد... الخ[2].

تحت وطأة الصراع مع المعتزلة والفلاسفة إذًا، والتنافُس مع السلطة السياسية وعليها، ساد منهج الشافعي التأصيلي والتعليلي. فصارت الأصول الشرعية أصولاً لغوية، أمّا ما يُعرفُ بالقواعد الأصولية فاقتصر على «اكتشاف» العِلَل، وهو العملُ الرئيسيّ المطلوب من الفقيه بحسب الشافعي. أمّا «مقاصدُ الشريعة» فقد جرى إهمالُها أو إيكالُ أمرِها إلى المتكلِّمين باعتبارها من مباحث العقيدة، وليس من مباحث الفقه. واضطرَّ الأحنافُ لإنقاذ مذهبهم إلى اكتساب المعرفة بالحديث، وضبط آراء جِيلَيْهِم الأوّل والثاني بمرويّات المحدِّثين. أمّا الاستحسان عندهم، والذي لا يخضعُ لضوابط الشافعي في القياس، فقد ذهبوا إلى أنه قياسٌ خفيٌّ. واحتار المالكية في «عمل أهل المدينة» وفي «المصالح المرسَلة»، وهي من موروثات ما قبل مرحلة الشافعي وأصحاب الحديث؛ فضبطوا الأصل الأوّل بالسنة عموماً، وجعلوا الثاني بدايةً من لواحق تحقيق المناط في مباحث العلة في القياس.

أمّا الذين رفضوا الإذعانَ للفقه الجديد فقد تضاءلت مذاهبهم وزالت أو تحوّلت إلى مدارس قلّة.

والواقع أنّ **القواعدَ الفقهية** هي ثمرةٌ مُباشرةٌ غير مقصودة لأمرين قامَ بهما صاحبُ **الرسالة** وجِماع العلم وجيله.

---

(1) قارن بالرسالة للإمام الشافعي. تحقيق أحمد شاكر، 1940 ص486 ـ 512.

(2) «الأصول التي عليها مدار كتب أصحابنا من جهة الإمام العالم العلامة أبي الحسن الكرخي وذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدها للإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن أحمد النسفي»؛ والرسالة على ص80 ـ 87 من الكتاب الذي بُدئ فيه بتأسيس النظر للدبوسي. نشر مكتبة الخانجي؛ وهي نشرة مصوَّرة عن الطبعة القديمة. وعلى النشرة أنها تمت عام 1994. وانظر: التنظير الفقهي لجمال الدين عطية، مرجع سابق، ص81.

الأمر الأول: الفصل بين الأصول المقاصدية والفقه.

الأمر الثاني: بناء الأصول الشرعية بناءً شكليّاً مُحْكَماً.

يذكر مؤرّخو الفقه أنَّ أوّلَ من دوَّن القواعدَ الفقهية لمذهبٍ معيَّن هو أبو الحسن الكرخي (340هـ/ 951م) الذي كتب رسالةً خاصةً في الأصول التي عليها مدارُ فروع الحنفية. وقد عُني بها فيما بعد أبو حفص عمر بن أحمد النَسَفي (537هـ/ 1142م) فذكر أمثلتها ونظائرها توضيحاً لما حوتْهُ من الأصول والقواعد. ويقال إنّ الكرخيَّ أخذ قواعدَ أبي طاهر الدبّاس، كما سبق ذكره، وأضاف عليها فجاءت مجموعةً في تسعٍ وثلاثين قاعدة (وهي مطبوعةٌ مع تأسيس النظر للدبوسي كما هو معروف)[1]. وطريقتُه في العمل أنّه يعمدُ إلى جمع النظائر والأشباه في جزئيات الفقه في أبوابه المختلفة ويوجزها أو يجرّدها تجريداً نسبياً في قاعدة. ومن الأمثلة على ذلك القاعدة القائلة عنده أن: «أمور المسلمين محمولةٌ على الصلاح والسداد حتى يظهر غيره». والقاعدة المقرِّرة أنّ: «للحالة من الدلالة كما للمقالة». والقاعدة المقرِّرة أنّ: «السؤال والخطابَ يمضي على ما عمَّ وغلب لا على ما شذَّ ونَدَر». والقاعدة القائلة إنّ: «الاحتياطَ في حقوق الله جائز، وفي حقوق العباد لا يجوز». والقاعدة القائلة إنه: «إذا مضى (الحكم) بالاجتهاد لا يُفسخ باجتهاد مثله، ويُفسخ بالنص»[2].

والأمرُ نفسُهُ الذي يفعلُهُ الكرخي والنَسَفي من جمع الأشباه والنظائر الجزئية تحت قاعدة، يقومُ به ابن بركة (362هـ/ 972م) في «**الجامع**». ونستطيع مراقبة هذه العملية الجارية من طريق **الاستقراء** عند ابن بركة، أفضل مما نستطيع ذلك لدى الكرخي؛ لأنّ كتاب ابن بركة «**الجامع**» وصلنا كاملاً[3]. فقد ذكر مَثَلًا أنه استنبط قاعدة: «الضرورات تُبيحُ المحظورات» من الجزئيات التالية:

- أنّ للمجاهد، وكذلك المطلوب من قِبل عدوٍ يخافُهُ أن يصلّيَ كلٌّ منهما بحسب قدرته.
- وأنَّ المريض الذي لا يجد السبيل إلى الانتقال والتحوّل إلى جهة القبلة يصلّي حسب وجهته التي هو عليها.
- وجواز صلاة الفريضة على ظهور الدواب عند الاضطرار.
- وجواز تغطية المحرم رأسه إذا اضطُرّ إلى ذلك.
- وجواز الأكل من أموال الناس لمن اضطُرَّ إلى ذلك.

---

(1) أصول الكرخي، مصدر سابق، ص85 ـ 86.

(2) قارن عن ابن بركة وفقهه وقواعده؛ زهران بن خميس بن محمد المسعودي: الإمام ابن بركة السُليمي البهلوي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه الجامع. ط1، 2000م؛ ص66 ـ 130.

(3) كتاب الجامع 578/1، 498، 75/2، 421 ـ 422، 543. وانظر كتاب المسعودي: ابن بركة، مرجع سابق، ص144 ـ 145.

- وفعل ابن بركة الشيءَ نفسَهُ مع قواعد فقهية أُخرى من مثل:
- «المشقة تجلب التيسير».
- «كل تصرفٍ صدر من غير أهله فنفاذه متوقفٌ على إجازة من له حق الإذن به».
- «المعصية لا تكون إلا من قاصدٍ إليها».
- «الأموال لا تُدفع إلّا بالبيِّنة».
- «وإذا وقع الإذن زال المنع».
- «إذا كان الفرض وجب بوصفٍ سقط بزواله».. الخ[1].

ويعتذر هؤلاء المؤرّخون لمستنبطي القواعد من الجزئيات؛ بأنّ فقهاءَ المذاهب الأوائل، باستثناء الشافعي، ما دوَّنوا الأصول الشرعية التي اعتمدوا عليها وضبطوها؛ ولذلك جاءت الأجيالُ التاليةُ لتعتمد على منهج الاستناد إلى نهج استقراء الجزئيات لوضع قواعد تمكّنُهُم من استعمالها اطّراداً في الوقائع المستجَدّة!؛ ولذلك زعموا أنّ هناك طريقتين أو نهجين فقهيين:

- نهج الشافعي والمتكلِّمين.
- ونهج الفقهاء الآخرين.

أما نهجُ الشافعي فيبدأ من الكليات إلى الجزئيات، وأمّا نهجُ الفقهاء الأحناف وغيرهم فيبدأُ من الجزئيات إلى الكليات[2]؛ لافتقارهم في البداية إلى تقعيد الأصول، كما فعل الشافعي!

والحقُّ أنّ هذا كلَّه لا يصحّ. فالشافعيُّ الذي كان مهجوساً باختراق منهج المعتزلة العقلي للقضايا التشريعية، أقام بناءً شكليّاً مُناقضاً بقصد الفصل والضبط، من طريقي التأصيل والتعليل، فجرَّد الأصول؛ لإخراجها من عقلانية المعتزلة المُسرفة، وبذلك قلَّدهُم من دون أن يقصد بمحاولة بناء منظومة نصيّة، فأضعف تأثير الأصول في استنباط الفروع أو متابعة الوقائع من طريق الاجتهاد. والدليلُ على ذلك أمران اثنان:

أنّ الفقهاء الشافعية هم أكثر المدارس الفقهية استعمالاً للقياس الأرسطي؛ لأنّ منهجهم تجريدي وتعليلي؛ فنتائجه متضمّنة في مقدماته. وهاتان هما السِمتان الرئيسيتان لمنطق أرسطو، أَلَمْ يقل الغزالي الشافعي: «إنّ مَنْ لم يعرف المنطق لا يوثَقُ بعلمه»؟!

(1) يتحدث كتّاب أصول الفقه عن طريقتين في كتابة الأصول: طريقة الشافعية والمتكلمين، وطريقة الفقهاء بعامّة بدءًا بالأحناف. قارن بمحمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص10 ـ 15، وعبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصولي، نشر مكة المكرمة، ص60 ـ 72، وجمال الدين عطية، التنظير الفقهي، مرجع سابق، ص25 ـ 40.

(2) قارن بأنور خالد الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث، دار البشير بعمّان، 1996، ص120 ـ 126، 140 ـ 152.

أما الأمر الثاني فهو أنّ الفقهاء الشافعية أنفسَهُم عندما اضطُرُّوا للتقعيد الفقهي، لجأوا للاستقراء، ولاعتبار الجزئيات. وبعد أن مضوا بعيداً في ذلك، عادوا للتأليف في تخريج الفروع على الأصول، ليعيدوا ربط قواعدهم المستنبطة بالاستقراء بالنهج التعليلي والتأصيلي. والغزاليُّ الذي يرى ما سبق ذكره في عصمة المنطق أو علميته وضرورته للاجتهاد الفقهي، يعودُ للقول مُناقضاً نفسَه: «إنّ النصوصَ تتناهى، والوقائع والنوازل لا تتناهى»!

بيد أنّ المشكلة أنَّ أحداً ما صرَّح وكتب باستقلال التدبُّر العقلي في الاشتراع، ربما باستثناء الظاهرية وابن حزم (456هـ/ 1063م) وبطريقةٍ مواربة، ومن منطلقٍ مدخول يقول باستحالة الاختلاف. فقد نفى ابنُ حزمٍ أن يكونَ القياسُ دليلاً، ولجأ للاستنباط المباشر من الكتاب والسنة. أمّا ما لم يستطع أن يجد له حكماً في القرآن أو السنة صراحةً أو تأويلاً؛ حقيقةً أو مجازاً، فقد قال بإطلاق النظر فيه، غير متأثرٍ بتفسير الشافعي لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[1].

رابعاً: خاتمةٌ ونتائج

حاول الشافعية الدخول إلى «فقه القواعد» من باب إعادة صياغة بعض الآيات والأحاديث أو دلالاتها في قواعد، مثلما فعلوا في القواعد الأربع أو الخمس المعروفة:

«اليقين لا يزول بالشك»، و: «المشقة تجلبُ التيسير»، و: «الضرر يُزال»، و: «العادة محكَّمة»، و: «الأمور بمقاصدها».

لكنهم ما استطاعوا متابعة هذه العملية لتعذّرها فلجأوا مثل الاحناف والإباضيّة والمالكية إلى الاستقراء[2].

وهكذا كانت **القواعد الفقهية** وكتب الفروق بدايةً في الخروج على مسألة فصل الأصول الشرعية (باستثناء اللغوي منها) عن فروع الفقه وجزئياته.

لكنّ المنظومة تفجَّرت تماماً مع ظهور **فقه المصالح** الذي تجلّتْ طرافتُهُ في أنَّ بداياته كانت على يد الفقيه الحنبلي ابن عقيل (513هـ/ 1119م) الذي قال: «قال الشافعي: لا سياسة إلّا ما وافق الشرع. والحق أنَّ السياسة ما كان فعلاً يكونُ معه الناسُ أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن

(1) يقول القرافي في «الفروق»: 115/2: «القواعد الفقهية قواعد كلية جليلة القدر... مشتملة على أسرار الشرع وحكمه؛ لكل قاعدةٍ من الفروع في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذكر منها شيءٌ في أصول الفقه أصلاً».

(2) بدأ التأليف في الفروق الفقهية مبكراً أيضاً؛ قارن بكتاب الفروق للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (ـ422هـ/ 1030م)؛ وآخر لمعاصره الأصغر منه مسلم الدمشقي؛ انظر: الفروق الفقهية للقاضي عبد الوهاب وعلاقاتها بفروق الدمشقي لمحمود سلامة الغرياني. دبي، 2003.

لم يضعْهُ الرسول، ولا نزل به وحي... وإن ظهرت أماراتُ العدل، وأسفر وجْهُهُ بأي طريقٍ كان، فَثَمَّ شرعُ الله ودينُه»[(1)].

وكان الكرخيُّ الحنفيُّ لا يزال يرى أنه «يُفرقُ بين علة الحكم وحكمته فإنّ علته موجبة وحكمته غير موجبة»[(2)]، فجاء الفقيه الشافعيُّ عز الدين بن عبد السلام (660هـ/ 1261م) ليكتب كتاباً ضخماً هو «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»، يذهب فيه إلى أنّ الشريعة كلَّها مبنيةٌ على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم[(3)]. وفي الوقت الذي كان فيه ابن تيمية (728هـ/ 1327م) يكتب في نقد المنطق الأرسطي وبناء القياس الفقهي عليه، ويرى أنّ مشكلةَ المشاكل فيه قيامُهُ على الكليات، بينما يقوم فقه الفروع على الجزئي[(4)]؛ كان تلميذه ابن القيم (751هـ/ 1350م) يضعُ رسالته «الطُرُق الحكمية» في بناء الأحكام على المصالح. وبلغ الأمر الذروة مع القرافي (684هـ/ 1285م) في **الفروق**، والشاطبي (ـ790هـ/ 1388م)

في «الموافقات»؛ حيث أصبحت حكمة الشريعة أو عقلُها أو مقاصدُها (يعني مصالح العباد الضرورية) هي الحاضنةُ لكلّ ما عداها، وليس في شريعتنا فقط؛ بل كما قال الشاطبي: «وقد قيل إنها (أي مصالح العباد) مُراعاةٌ في كل مِلّة»[(5)].

كانت للقواعد الفقهية وظيفتان رئيسيتان (بالإضافة إلى تبسيط فقه المذاهب وتنظيمه):

الأولى: إعادة الربط بين الواقع والأصول الشرعية لتجديد حركية الاجتهاد والتجديد، وتمكين الفقيه من ممارسة مهمته في متابعة «الوقائع التي لا تتناهى».

الثانية: خدمة القضاة والمفتين في عملية تعقُّل الشريعة، وتطبيقها في حياة الناس، وفي حلّ مُشكلاتهم.

---

(1) يبدو أنّ ابن عقيل ذكر ذلك في كتابه: الفنون، الذي ضاع أكثره. والنقلُ هنا اقتباسٌ منه أورده ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. دار الكتب العلمية. بيروت 1995، ص10 ـ 11. وكان الفقهاء قد اعتبروا المصلحة بأشكالٍ مختلفةٍ، كما سبق ذكره، ومن ضمن ذلك القاعدة الفقهية القائلة: «تصرف الإمام على الرعية منوطٌ بالمصلحة»؛ قارن بمحمد الروكي: التقعيد الفقهي، مرجع سابق، ص61 (نقلاً عن الأشباه والنظائر للسيوطي).

(2) أصول الكرخي، مصدر سابق، ص85 (من تحت) (المراجع: عبارة غامضة).

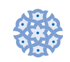
(3) عز الدين بن عبد السلام: كتاب القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الاحكام في مصالح الأنام. تحقيق نزيه حمّاد وعثمان ضميرية. دار القلم بدمشق، 2000، م1، ص39: «الشريعة كلّها مشتملةٌ على جلب المصالح كلّها، دقّها وجلّها، وعلى درء المفاسد بأسْرها دقّها وجلّها. فلا تجد حكماً لله إلّا وهو جلبٌ لمصلحةٍ عاجلةٍ أو آجلةٍ، أو درء مفسدةٍ عاجلةٍ أو آجلة».

(4) ذكر ابن تيمية ذلك في الرد على المنطقيين، وفي المقالات المجموعة في «نقض المنطق». وقارن بعلاء الدين حسين رحّال: معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية. دار النفائس بالأردن. 2002. ص132 ـ 147، 189 ـ 193.

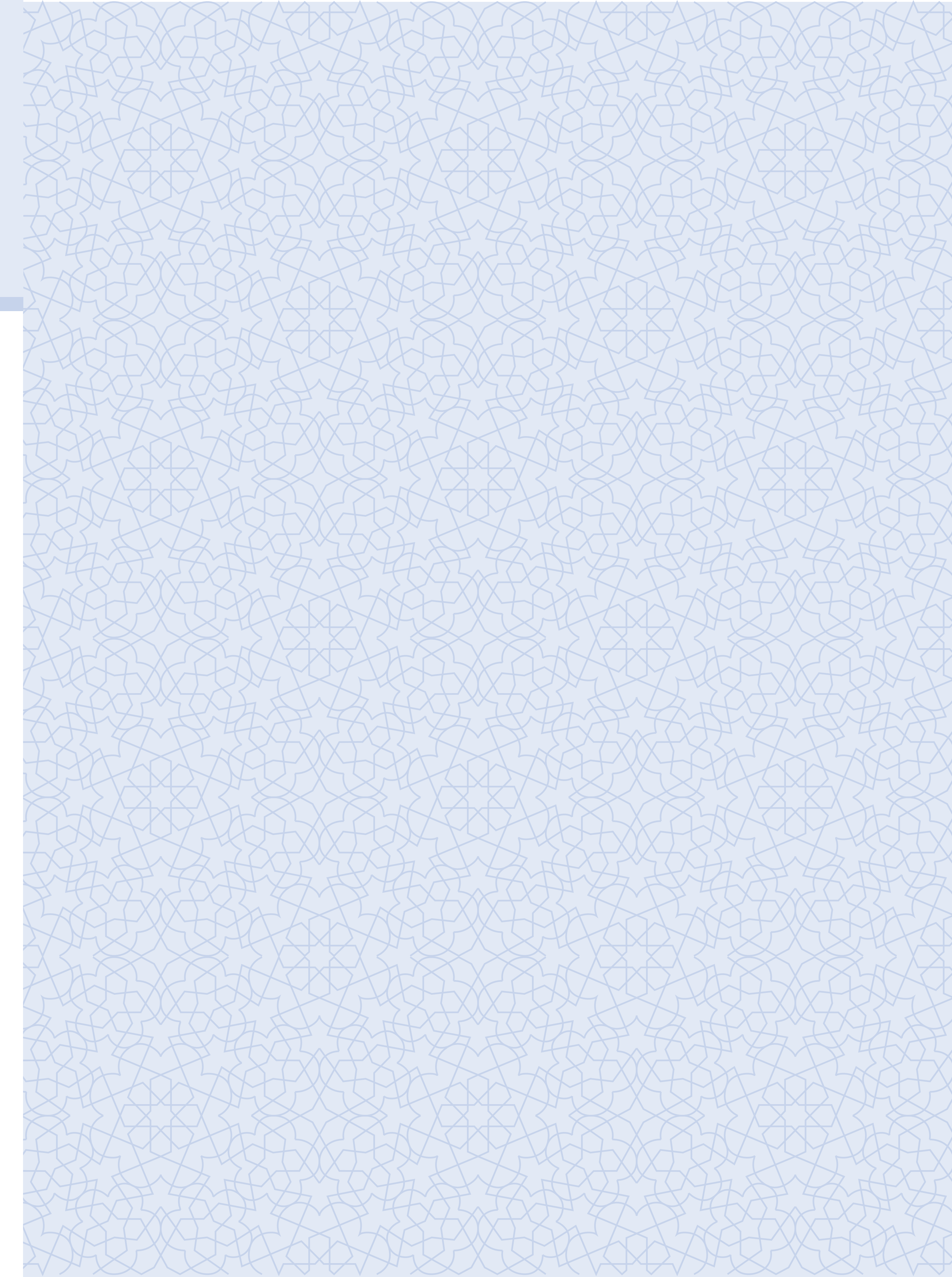
(5) الشاطبي: الموافقات، مطبعة المنار بمصر، 1914، 38/1، 10/2. وعن علاقة القواعد الفقهية بالمقاصد؛ انظر جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط. دار الفكر بدمشق. 2001. ص206 ـ 209.

أذكر أنّ طالباً أميركياً من أصلٍ عربي كتب قبل سنواتٍ أُطروحةً عنوانها التقريبي: «هل كان يمكن للمتخاصمين والشهود العدول توقُّعُ الحكم الذي سيُصدرُهُ القاضي المالكي في خصومةٍ معينةٍ أمامه في فاس في القرن الثامن الهجري؟؟»، حاول الطالب الإجابة عن هذا السؤال الكبير من خلال كتب الفتاوى والنوازل، ثم مختصرات المذهب. ثمّ أفضى به البحث إلى كتب القواعد الفقهية، وكان جوابُهُ بالإيجاب. والمعروف أنّ واضعي **مجلة الأحكام العدلية العثمانية**، استخرجوا حوالى المائة قاعدة من كتب المذهب الحنفي (اعتمدوا في الأكثر على الأشباه والنظائِر لابن نُجيم الذي ينقل كثيراً عن السيوطي الشافعي!) ووضعوها في مقدمة المجلة باعتبارها مواد قانونيةً جاهزة[1].

ونعرفُ جميعاً أنّ الفقه الإسلامي من طبيعةٍ مختلفةٍ عن أصول وتكوينات القوانين المدنية الحديثة. بيد أنّ بعض قواعده وضوابطه وتقريراته دخلت في عددٍ من القوانين، وفي الدرس الأكاديمي العامّ. ونحن محتاجون إلى قراءة هذا الفقه ليس لجهة فائدته في الحاضر وحسْب؛ بل ولأنه تاريخٌ لم يُكتبْ بعد. ولا شكّ أنّ أصول الفقه محتاجةٌ أكثر من علومه الأخرى لقراءاتٍ نقدية. ولله الأمر من قبل ومن بعد.

(1) جمال الدين عطية: التنظير الفقهي، مرجع سابق، ص74؛ ومحمد صدقي بن أحمد البورنو: موسوعة القواعد الفقهية، نشرة خاصة، 1416هـ، م1، ص44 ـ 49.



القواعد الشرعية وعلاقتها بفقه المصالح

أ. د. نزيه حماد

أستاذ الدراسات الإسلامية في كندا،
وعضو في مجمع الفقه الإسلامي بجدة



تتألف هذه الدراسة من قسمين وملحق.

القسم الأَوَّل: ماهية القواعد الشرعية والمصالح

قال الشيخ زرّوق المالكي في قواعده: «ماهيةُ الشيء؛ حقيقته، وحقيقتُه ما دلّت عليه جُملتُه. وتعريف ذلك بحدٍّ، وهو أجمع، أو برسمٍ، وهو أوضح، أو تفسير وهو أتمُّ لبيانه وسرعة فهمه»[1].

والقاعدة في اللغة: الأساس، وتُجمع على: قواعد، وهي أُسُس الشيء وأصولُه، حِسيّاً كان ذلك الشيء ـ كقواعد البيت ـ أو معنويًا ـ كقواعد الدين ـ ؛ أي دعائمُه[2].

أمّا من الناحية الاصطلاحية فهي كما قال الشريف الجرجاني: «قضيةٌ كليّة منطبقة على جميع جزئياتها»[3].

وقال الفيومي: «وهي الأمر الكُليّ المنطبق على جميع جزئياته»[4].

وقال التفتازاني: «وهي حكم كلّيٌّ ينطبق على جزئياته، لِتُعرف أحكامها منه»[5].

وفي الكشاف للتهانوي: «وهي في اصطلاح العلماء تُطلق على معانٍ تُرادف الأصلَ، والقانونَ، والضابطَ، والمقصدَ. وعُرّفت بأنها: أمرٌ كليٌّ منطبق على جميع جزئياته، تُعرَف أحكامها منه»[6].

(1) قواعد التصوف لزرّوق، ص3.
(2) المفردات للراغب، ص679؛ الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقاضي عياض، ص1.
(3) التعريفات للجرجاني، ص171.
(4) التلويح على التوضيح، 20/1.
(5) المصباح المنير، 616/2.
(6) كشاف اصطلاح الفنون، 1176/5.

هذا هو معنى القاعدة في اصطلاحات العلوم والفنون بصورة عامّة، مثلُ قول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور. وقول الأصوليين: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم. فمثل هذه القواعد تنطبق على جميع الجزئيات؛ بحيث لا يَنِدُّ عنها فرع من الفروع، وإذا كان هناك شاذٌّ فإنه يخرج عن نطاق القاعدة؛ حيث إنَّ الشاذّ أو النادر لا حكم له، ولا يَنْقُض القاعدة.

غير أنّ للفقهاء اصطلاحًا آخر في مفهوم القاعدة ومدلولها؛ إذ هي عندهم منطبقة على جزئيات كثيرة، وليس على جميع الجزئيات، وعلى ذلك عرّفها التاج السبكيّ بقوله: «وهي الأمر الكلّي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة، تُفهم أحكامها منه»[1].

وقال الحموي في شرحه على الأشباه والنظائر: «إن القاعدة هي عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين؛ إذ هي عند الفقهاء حكمٌ أكثريٌّ لا كلّيٌّ، ينطبق على أكثر جزئياته، لتُعرف أحكامها منه»[2].

وبناءً على ما تقدّم ذكر بعض الفقهاء المعاصرين أنّ القاعدة الفقهية يمكن أن تُعرَّف بأحد التعريفين الآتيين:

أ ـ حكمٌ شرعيٌّ في قضية أغلبية، يُتعرّف منها أحكامُ ما دخل تحتها.

ب ـ أصلٌ فقهيٌّ يتضمّن أحكامًا تشريعية عامَّة في أبواب متعدّدة، في القضايا التي تدخل تحت موضوعه[3].

ومن جهة أخرى يختلف مفهوم القواعد الفقهية عن الضوابط الفقهية في الاصطلاح الشرعي من حيث العمومُ والشمولُ؛ إذ إنَّ مجالَ الضابطِ الفقهيِّ أضيقُ ممَّا هو بالنسبة للقاعدة الفقهية، حيث إن نطاقَه لا يتعدّى في الغالب الموضوع الفقهيَّ الواحد.

وقد نبّه إلى ذلك ابن نجيم في الأشباه والنظائر، فقال: «الفرق بين الضابط والقاعدة: أنّ القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتّى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل»[4]. ومثلُ ذلك قال السيوطي[5] وغيره.

غير أنَّ كثيراً من الفقهاء المتقدّمين لم يراعوا في مصنّفاتهم الفرق بين المصطلحين للقاعدة والضابط، فأطلقوا اسم القاعدة على الضابط، وبالعكس. وأطلق بعضهم على ما جُمع من أحكامِ بابٍ

---

(1) الأشباه والنظائر لابن السبكي، 11/1.
(2) غمز عيون البصائر للحموي، 22/1.
(3) انظر: القواعد الفقهية للدكتور على الندوي، ص39 ـ 40.
(4) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص192.
(5) الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي، 7/1.

واحد أو أبوابٍ مختلفة اسمَ القاعدة، وأحياناً «الكليات» أو «الأصول»...، إذ لم يتميّز الفرق بينهما تمامًا إلا في العصور المتأخرة، كما جاء في كلام ابن نجيم والسيوطي وأبي البقاء وابن السبكي والبناني[1].

كذلك يختلف مفهوم القواعد الفقهية عن القواعد الأصولية في الاصطلاح الشرعيّ؛ حيث إنّ علمَ أصولِ الفقه بالنسبة للفقه؛ ميزانٌ وضابطٌ للاستنباط الصحيح من غيره، وقواعدُه كليّةٌ تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها. أمّا القاعدة الفقهية فهي قضية أغلبية أو أكثرية، جزئيّاتها بعض مسائل الفقه، وموضوعها دائمًا هو فعل المكلف، والحكم فيها يكون على معظم الجزئيات، وتكون لها المستثنيات.

وهناك بعض القواعد قد تجدها متداخلة أو متراوحة بين القسمين، وذلك نتيجة اختلاف النظر إلى القاعدة، حيث إنّه يُنظَر إليها من ناحيتين، وذلك كسدّ الذرائع، والمصلحة، والعُرف.. فإذا نُظر إليها باعتبار أن موضوعَها دليلٌ شرعيٌّ كانت قاعدةً أصولية، وإذا نُظر إليها باعتبار كونها فعلاً للمكلّف كانت قاعدة فقهية[2].

هذا وقد أوضح ابن السبكيّ أهمية قواعد الأحكام الشرعية بقوله: «حقٌّ على طالب التحقيق، ومن يتشوّق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق، أن يُحكِم قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتمّ نهوض... أمّا استخراج القوَى وبذل المجهود في الاقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات من دون فهم مآخذها، فلا يرضاه لنفسه ذو نفس أبية، ولا حامله من أهل العلم بالكلية»[3].

أمّا المصالح فهي جمع مصلحة، والمصلحة لغةً مأخوذة من الصلاح، وهو ضدّ الفساد، يقال: في الأمر مصلحةٌ، أي خيرٌ[4].

وقال الطوفي: «أما لفظها فهو مفعَلةٌ من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به، وأما حدّها بحسب العُرف فهي السبب المؤدّي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدّية إلى الربح، وبحسب الشرع: هي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع؛ عبادةً أو عادةً»[5].

---

(1) انظر: المصباح المنير للفيومي، 616/2؛ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 290/2. الأشباه والنظائر لابن السبكي، 11/1؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص192؛ الأشباه والنظائر في النحو، 7/1.

(2) القواعد الفقهية للندوي، ص58 ـ 62.

(3) الأشباه والنظائر لابن السبكي، 10/1.

(4) المصباح المنير، 408/1؛ المفردات للراغب، ص419.

(5) التعيين في شرح الأربعين للطوفي، ص239.

وجاء في «شفاء الغليل» للغزالي: «والمصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرّة»[1].

وتَرد كلمة «المصلحة» على ألسنة الفقهاء بمعنى اللذّة وأسبابها، والفرح وأسبابه، ضدّ المفسدةِ التي تعني الألم وأسبابه، والغمَّ وأسبابه. قالوا: «وكلاهما نفسيٌّ، وبدنيٌّ، ودنيويٌّ وأخرويٌّ»[2].

وقال صاحب «المستصفى»: «إنّنا نعني بالمصلحة المحافظةَ على مقصود الشرع من الخلق، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكلّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يُفَوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودَفْعُه مصلحةٌ»[3].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «والمصلحة هي كلّ معنًى قام به قانون الشريعة، وحصلتْ به المنفعة العامّة في الخليقة»[4].

القسم الثاني: تقسيم المصالح وضوابطها

قال ابن السبكي: «أرجعَ شيخُ الإسلام عزّ الدين بن عبد السلام الفقهَ كلَّه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، ولو ضايقه مضايق لقال: أُرجع الكلّ إلى اعتبار المصالح، فإن درء المفاسد من جملتها»[5].

وقال القرافي: «إنّ الله تعالى إنّما بعثَ الرسلَ عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد عملاً بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة؛ غلب على الظنّ أنّها مطلوبة للشرع»[6].

وقد قسّم الأصوليون والفقهاء المصالحَ تقسيمات متعدّدة باعتبارات وإضافات مختلفة، فأمّا من حيث قوّتُها في ذاتها فهي على ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

فأمّا المصالح الضرورية: فهي ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفَوْتِ حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[7].

---

(1) شفاء الغليل للغزالي، ص159.
(2) القواعد الكبرى، للعز بن عبد السلام، 10/1، 12.
(3) المستصفى، 286/1.
(4) القبس، شرح الموطأ، لابن العربي، 779/2.
(5) الأشباه والنظائر، لابن السبكي، 12/1.
(6) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص446.
(7) الموافقات للشاطبي، 8/2.

وقال الطاهر بن عاشـور: «المصالح الضرورية هـي التي تكون الأمّـة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمّة إلى فساد وتلاشٍ»[1].

وهي ترجع في الجملة إلى حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وأمّا المصالح الحاجية: فهي ما افتُقر إليه من حيث التوسعةُ ورفعُ الحرج، فلو لم تراعَ؛ لدخل على الناس الحرجُ والمشقّةُ؛ ولأنّه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقَّع في فوت المصالح الضرورية[2].

وأمّا المصالح التحسـينية: فقد عُرّفت بأنها: «الأخذُ بما يليق من محاسـن العادات، وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات، التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسمُ مكارمِ الأخلاق»[3].

وقال الطاهر بن عاشـور: «المصالح التحسـينيَّة هـي عندي ما كان بها كمـالُ حالِ الأمَّة في نظامها، حتَّـى تعيشَ آمنةً مطمئنَّةً، ولهـا بهجةُ المجتمع في مرأى بقيَّـة الأمم، حتَّى تكونَ الأمَّةُ الإسـلاميّةُ مرغوبًا في الاندماج فيها، أو التقرُّبِ منها، فإن لمحاسـن العادات مدخلاً في ذلك»[4].

وتنقسم المصالح باعتبار عمومِ نفعِها وخصوصِه إلى قسمين: عامّةٌ، وخاصّةٌ[5].

- **فأمَّا المصلحةُ العامَّـةُ** (**أو الكليّة**): فهي كلُّ ما فيه جلبُ نفْعٍ أو دفعُ فسـادٍ يعود على جميع الأمّة، أو على جماعة كبيرة، أو قُطْر أو نحو ذلك منها.

- **وأمّا المصلحة الخاصَّةُ** (**أو الجزئية**): فهي كلُّ ما فيه جلْبُ منفعةٍ أو درْءُ مَفسـدةٍ تَعُودُ على فردٍ معيَّن أو أفراد قليلين. وقد ذكر العِزُّ بن عبدِ السـلام في قواعده أنّ اعتناء الشـرع بالمصالح العامّـة أوفرُ وأكملُ مـن اعتنائه بالمصالـح الخاصّة[6]. وعلى ذلـك جاء في القواعـد الفقهية أنّ «المصالـح العامة مقدَّمةٌ علـى المصالح الخاصّـة»[7]؛ أي عند تعارضهمـا، وأنّ «المصلحة العامَّة كالضرورة الخاصّة»؛ أي في إباحة المحظورات[8].

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص79.
(2) الموافقات، 10/2.
(3) الموافقات، 11/2.
(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص82.
(5) شفاء الغليل للغزالي، ص210؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص78، 86.
(6) القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام، 158/2.
(7) الموافقات للشاطبي، 350/2، 376.
(8) القواعد الكبرى، للعز، 314/2.

وتنقسم المصالح باعتبار تحقيقِ الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها إلى ثلاثة أقسام: قطعيّةٌ، وظنيّةٌ، ووهميّةٌ.

- **فالمصلحة القطعية:** هي التي دلّت عليها أدلّةٌ من قُبيل النــصّ الذي لا يحتمل تأويلاً، وما تضافرت الأدلَّة الكثيرة عليها مِمّا مُسْتَنَدُه استقراءُ الشريعة، مثل الكليات الضرورية المتقدمة، وما دلّ العقلُ على أنّ في تحصيله صلاحاً عظيمًا، أو في حصول ضدّه ضرٌّ عظيمٌ على الأمّة.

- **وأمّا المصلحة الظنية:** فهي ما اقتضى العقلُ ظنَّه منها، أو دلّ عليه دليل ظنيٌّ في الشرع.

- **وأما المصلحة الوهمية:** فهي التي يُتخيَّل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضرٌّ؛ إمّا لخفاء ضرّه، وإمّا لِكَوْن الصلاح مَغْمورًا بفسادٍ[1].

كذلك تنقسم المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

- **ما شهد الشرع باعتباره:** وهو القياس؛ لأنّ الشــرطَ في القيــاس أن يوجَد الأصل الذي يَعتبر الشارعُ فيه عَيْنَ المصلحةِ أو جِنسَها.

- **وما شهد الشرع بعدم اعتباره:** أي إلغائه، نحو المنع من زراعة العنب لئلا يُعصر خمراً.

- **وما لم يشــهد له الشــرع باعتبار ولا إلغاء:** وهو المصلحة المرســلة؛ أي إنه لا يوجد نصٌّ يشهد بالاعتبار لنوع هذه المصلحة ولا لجنسها، كما أنه لا يوجد نصٌّ يشهد لها بالبطلان[2].

والمصلحة المرســلة كما قال القرافيُّ: «معمولٌ بهــا في جميع المذاهب عنــد التحقيق؛ لأنهم يقيســون ويفرّعــون بالمناســبات، ولا يطلبون شــاهدًا بالاعتبار، وهم عنــد التفريــع يعلّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفســهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشــاهد بالاعتبــار، بل يعتمدون على مجرّد المناسبة، وتلك هي المصلحة المرسلة»[3].

ومن الجدير بالذِّكر في هذا المقام أنّ ما يُبنى من الأحكام الشــرعية على المصالحِ المرسلة يتبدّل ويتغيّر عند تغيّــر تلك المصالح بتغير الزمــان أو المكان، أو الأشــخاص. يقول ابن برهان: «وليــس كلُّ ما كان مصلحةً في زمان يكون مصلحةً في زمان آخر، ويجوز أنْ يكُون الفعلُ مصلحةً في زمان، ومفسدةً في غيره، وليست الأزمنة متساويةً»[4].

(1) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص86، 87.
(2) شرح تنقيح الفصول، ص446.
(3) المصدر السابق، ص448.
(4) الوصول إلى الأصول، لابن برهان، 158/1، 175.

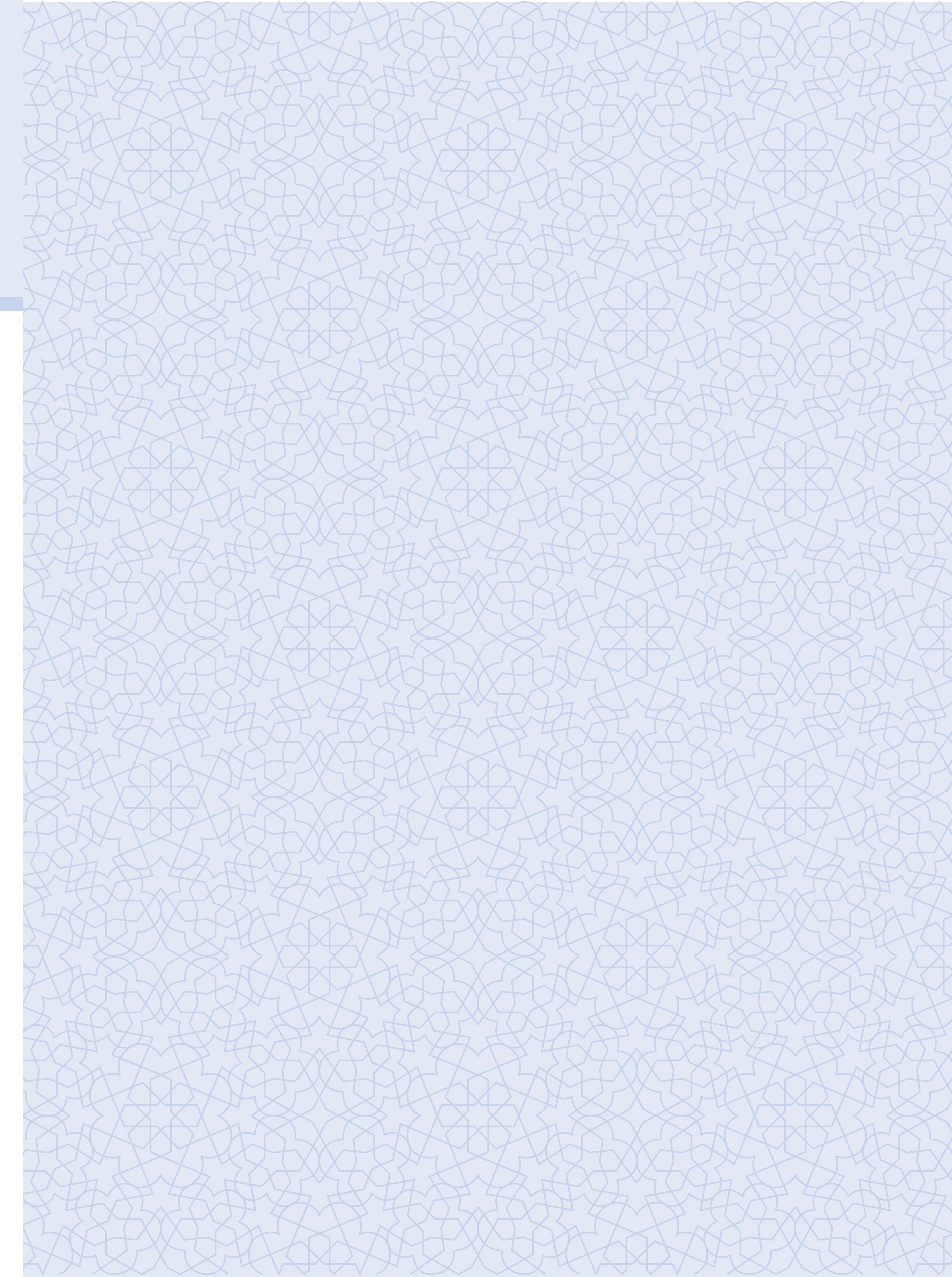
وتَبَعاً لهذا التغيّر؛ فإنَّ الأحكامَ تتغيّر جلباً لمصالح الناس، ودرءًا للمفاسد عنهم، وتخفيفاً ورفعاً للحرج عنهم، ولو بقيت تلك الأحكام كما هي لانخرمت مصالِحهم، واعترى الناسَ مشقَّةٌ وحرجٌ، واختلطت مقاصد الشريعة. قال الآمدي في الإحكام: «تغيُّر المصالح واختلافها يقتضي تغير الأحكام واختلافها»[1]. وقال ابن القيم: «إنّ اللّه يأمر بالأمر في الوقت الذي يعلم أنّه مصلحة فيه، ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون فعله فيه مفسدة، على نحو ما يأمر الطبيبُ بالدواء والحمية في وقت هو مصلحة ذلك المريض، وينهاه عنه في الوقت الذي يكون تناوُلُه مَفسدة له، واللّه أولى بمراعاة مصالح عباده، ومفاسِدهم في الأوقات والأحوال والأشخاص»[2].

ملحق: في تعارض المصالح مع المفاسد

لقد ذكر الفقهاء والأصوليون أنّ الشريعة مبناها وأساسُها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وأنّ المفاسد يجب نَفْيها مُطْلَقاً، في جميع الأزمان من جميع الأشخاص والأعيان[3]. وأنّ المصلحةَ إذا تعارضت مع المفسدة قُدِّم أرجحُهما[4]. قال القرافي: «أجمعت الأمة على أنّ المفسدة المرجوحَة مُغْتَفَرَةٌ مع المصلحة الراجحة»[5]. وقال ابن تيمية: «وسِرُّ الشريعة أنَّ الفعلَ إذا اشتمل على مفسدة مُنِع، إلا إذا عارضتها مصلحة راجحة، كما في إباحة الميتة للمضطر... يُدفع أعظمُ الفسادين باحتمال أدناهُما»[6]. «فالشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، والورعُ ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شرّ الشرين، وإن حصل أدناهما»[7].

وجاء في «التعيين» للطوفي: «إنّ المصالحَ والمفاسدَ قد تتعارض، فتحتاج إلى ضابط يَدفعُ محذورَ تعارُضِها، فنقول: كلّ حكم تفرضه، إما أن تتمحَّض مصلحتُه أو مفسدتُه، أو يجتمع فيه الأمران، فإن تمحَّضت مصلحتُه؛ فإن اتّحدت مصلحته بأن كان فيه مصلحة واحدةٌ حُصِّلت، وإن تعدّدت بأنْ كان فيه مصلحتان أو مصالحُ، فإن أمكن تحصيل جميعها حُصِّل، وإن لم يمكن حصِّل الممكن، فإن تعذَّر تحصيل ما زاد على المصلحة الواحدة، فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها، حُصِّل الأهم منها، وإن تساوت في ذلك حُصِّلت واحدةٌ منها بالاختيار، إلَّا أَنْ يقع ههنا تهمةٌ، فبالقرعة»[8].

(1) الإحكام في أصول الأحكام، 380/2.
(2) مفتاح دار السعادة، لابن القيم، 416/2.
(3) شرح الروضة للطوفي، 379/3.
(4) المأمول للسعدي، ص142.
(5) الذخيرة للقرافي، 332/13.
(6) مختصر الفتاوى المصرية، لابن تيمية، ص338.
(7) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 193/3.
(8) التعيين في شرح الأربعين، للطوفي، ص278.



علاقة القواعد اللغوية بالقواعد الأصولية

أ. د. محمود مصطفى عبود هرموش

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ المستقرئَ لتاريخِ نشأةِ القواعد الأصولية يجد أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين هذه القواعد الأصولية وبين القواعد النحوية أو اللغوية.

وذلك؛ لأنّ القواعد الأصولية إنّما وُضعت لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها. وأدلّةُ الأحكام الأصلية التي ترجع إليها سائر الأدلة التبعية الأخرى إنما هي نصوصُ الكتابِ والسنّةِ، وتلك النصوصُ عربيةٌ يتوقّف العلم بها على العلم بقواعد اللغة العربية. فمن لم يكن عربياً فليس له النظر في كتاب الله وسُنَّة رسوله عليه السلام. يقول الشاطبي رحمه الله: «ولَمَّا كان الكتابُ والسنّةُ عربيَّين؛ لا يَصحُّ أن ينظر فيهما إلا عربيٌّ، أمَّا أعجميُّ الطبع فليس له أن ينظر فيهما»[1].

ولَمَّا كان أصولُ الفقه هو معرفة «دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»؛ فإنّ ذلك يتوقّف في جزء كبير منه على معرفة اللغة؛ لأنها السبيلُ الوحيدُ لاستثمار هذه الأدلّة وبيانِ كيفية الاستفادةِ منها؛ وذلك لأنّ الأدلّة الشرعيَّة تعتريها عوارضُ كثيرةٌ، فيعتريها العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والتأصيل والزيادة، والتأسيس والتوكيد، والحذف، والإضمار، والاشتراك، والترادف...، ونحو ذلك؛ لأنّ تلك الأدلةَ الجزئيةَ إنما صِيغتْ من النصوص العربية التي يعتريها كلُّ هذه العوارض، وكلُّ هذه العوارض مباحثُ لغويةٌ أُدخلت في صُلب علم أصول الفقه وهي مباحثُ أصليةٌ وليست عارية كما قال الشاطبي رحمه الله؛ فإنّه قد اعتبر «أنّ كل مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا يترتّب عليها فروع فقهية فليست منه»[2]. وإنا إذ نوافقه على هذه القاعدة فإنا لا نوافق على أن كثيراً

(1) الموافقات للشاطبي، ج3 /22، دار الكتب العلمية، ط1، 1991م.

(2) المرجع السابق، ج1/29.

من المباحث اللغوية التي استبعدها الشاطبي من ساحة الأصول كمباحث المشترك، وحروف المعاني، وكون اللغة توقيفية أو إصلاحية، بل هي من لب الأصول بنفس التأصيل الذي سار عليه الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في أنّ هذه القواعدَ اللغويةَ قد انبثق عنها فروعٌ فقهيةٌ لا تدخل تحت الحصر كما سيأتي بيانُه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ القواعد الأصولية إنَّما تُعنى بتصرفات المكلَّفين؛ ونصف تصرفات المكلَّفين إنما هي تصرفاتٌ قولية، والتصرفاتُ القولية فيها العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، والتأسيس والتوكيد، والمشترَك، والإشارة والعبارة، وغيرُ ذلك مما يُعنى به في قواعد أصول الفقه.

ولما كان الخطاب الشرعي قد ورد بلغة العرب وكان فهمه واجباً ومتوقِّفاً على معرفة اللغة؛ كان ذلك دليلاً على وجوب معرفة اللغة من باب: «ما لا يَتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»، وهو ما يسمّى في أصول الفقه بـ: مقدمة الواجب.

المطلب الأوّل:
أوجُه الشبه بين القواعد اللُّغوية والقواعد الأصوليَّة

إنّ من ينظر في مباحث هذين الفنَّين يُلاحظ أنّ هناك تشابهاً بين القواعد اللغوية والأصولية من أوجه متعددة:

أ ـ **من حيث المصادرُ:** فإنّ كتب اللغة ككتاب سيبويه، كان مصدراً لكتاب الرسالة للإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ. فكتاب سيبويه هو الأساس في علم النحو، وكتاب الرسالة هو الأساس في علم أصول الفقه؛ وقد صنَّفه الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ على أُسُسٍ متينةٍ اعتمد فيها على الأسلوب اللغويِّ الواضح، والفصاحةِ في التعبير، وقد بقي قرابة عشرين سنة في دراسة العربية في معاقلها الأولى، ولما سُئل عن ذلك قال: «ما أردت بهذا إلا الاستعانة على الفقه»[1].

كما أنّنا نجد كبارَ أئمّة الأصول كالفخر الرازي، والشيرازي، والزركشي، والأسنوي، ومن قبله البيضاوي وغيرهم؛ قد أخذوا ونقلوا المباحث اللغوية عن أئمة اللغة كسيبويه، ونفطويه، وأبي علي الفارسي، وابنِ جِنِّي، وثعلب، وقطرب، وابن خالويه، والزَّجَّاج، والأخفش، وابنِ الأنباري، وغيرِ هؤلاء من كبار أئمة اللغة.

(1) انظر: مقدمة غرر المقالة في شرح غريب الرسالة، ص60؛ ومقدمة زينة العرائس من الطرف والنفائس، د.رضوان مختار، ص46.

ب ـ **من حيث المباحثُ:** فقد اشتركت كتب الأصول مع كثير من مباحث اللغة، مثل مباحث الأمر والنهي، ومباحث الحقيقة والمجاز، ومباحث المشترك اللفظي، ومباحث الترادف والتوكيد، ومباحث الاشتقاق والدلالات ومباحث التعارض والترجيح، وغيرِ ذلك من المسائل المرسومَةِ في كتب الأصول، ولِلبحر المحيط القسطُ الأوفى في ذلك.

ج ـ **من حيث المصطلحاتُ:** فإنّ هناك تطابقاً تامّاً في المصطلحات العلمية بين هذين العلمين. مثال ذلك: أنّ علماءَ اللغةِ قسّموا الأحكام اللغوية إلى توفيقيّةٍ، واجتهاديةٍ، ونقْليةٍ، وقياسيةٍ؛ وكذلك فَعَلَ الأصوليون. وقسّموا المنقولَ إلى متواترٍ وآحادٍ؛ كذلك قسَّم اللغويّون الحكمَ اللغويَّ إلى واجبٍ، وممنوعٍ، وحَسَنٍ، وقَبِيحٍ، وخِلَافَ الأولى؛ وكذلك فعل الأصوليون؛ حيث قسّموا الحكمَ الشرعيَّ إلى هذه الأقسام.

د ـ **ومن حيث المصادر:** فعلماءُ اللغةِ اعتمدوا القرآنَ مصدراً للُّغة، وكذلك السنَّةَ، والإجماعَ، والاستصحابَ، والاستحسانَ، والاستقراءَ كما فعل السيوطي في الاقتراح، وابنُ جنّي في الخصائص، وابنُ الأنباري وسيبويه في الكتاب وكثيرٌ غيرهم. وسوف أعرض لهذه الأدلّة بشيء من التعريف والتمثيل مع المقارنة بمنهج الأصوليّين في هذه المصادر.

وإليكم بيانَ هذه المصطلحات: ففي مجال الدليل السمعيّ، نصَّ السيوطيُّ في الاقتراحِ أنّ كلَّ ما قُرئَ به؛ جاز الاحتجاجُ به في العربية، سواء كان متواتراً، أو آحاداً، أو شاذاً، قال: «وقد أَطْبقَ الناسُ على الاحتجاج بالقراءة الشاذّة في العربية ولو خالفت القياس». وهذا مذهبُ الأصوليين، فقد نصَّ الشافعي وجمهورُ أصحابه على أنّ القراءةَ الشاذّةَ حجَّةٌ، وهو مذهبُ أبي حنيفةَ وأصحابِه، وهو مذهب الحنابلة. ودليلُهم: أنّ هذا المنقولَ لا يخلو إمّا أن يكون قرآناً أو سنة وعلى التقديرين يجب العمل به[1].

وأمّا الاحتجاج بالسنة عند علماء اللغة فإنّهم قد نصُّوا على ذلك. قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأمّا كلامُه عَلَيْهِ السَّلَامُ فيُستدَلُّ بما ثبت أنّه قاله على اللفظ المرويّ وذلك نادر جداً»، ويقصد السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه لا يُحتجُّ بما رُوي في المعنى؛ لأنّ بعض رواتها أعاجم، وهذا ما ذكره الأصوليون؛ فإنّهم اشترطوا لصحّة الرواية بالمعنى أن يكون الراوي فقيهاً بلغة العرب يعرف أساليبَها وأسرارَها، فمن كان أعجميَّ الطبعِ لم يقبلوا منه الرواية بالمعنى.

قال أبو الحسن بن الضائع[2]: «تجويزُ الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيرِه الاستشهادَ على إثبات اللغات بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن. وقد استشهد

(1) انظر: الاقتراح، للسيوطي، ص24. وأثر الاختلاف للخن، ص389.

(2) هو علي بن محمد المعروف بابن الضائع، توفي سنة 680هـ.

ابنُ مالك على لغة «أكلوني البراغيث» بحديث الصحيحين: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار[1]»، وقد أَوَّلَ بعضُ العلماء الحديثَ بلفظٍ يُخْرِجُه عن الاحتجاج بهذه اللغة، إلاَّ أنَّ هذه لغةٌ صحيحةٌ جاء القرآن بها في قوله تعالى: ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [الأنبياء: 3].

أمّا استدلالهم بالإجماع فقد نصَّ ابن جنّي في الخصائص[2] على حجيَّة إجماع البصرة والكوفة، قال: «وإنَّما يكون حجّةً إذا لم يخالف المنصوصَ ولا المقيسَ وإلا فلا؛ لأنّه لم يرد في قرآن ولا سنة أنّهم يُجمِعون على الخطأ»[3]. وهذا بخلاف الإجماع في المسائل الشرعية فقد ورد الدليل بعصمة الأمة فيما أجمعت عليه.

وقد مثَّل ابن جني للاستدلال بإجماع أهل اللغة بإنكار أبي العباس جوازَ تقديم خبر «ليس» عليها، فقد يُحتَجُّ عليه بأن يقال: هذا أجازه سيبويه وكافَّة أصحابنا والكوفيُّون أيضاً، فإذا كان هذا مذهب البلدين؛ وجب أن يَنفرَ عن خلافه.

وقال السيوطي: «إجماع العرب أيضاً حجَّةٌ ولكن أنَّى لنا بالوقوف عليه»[4].

وهذا ما قاله الإمام أحمد في إجماع الأمة على حكم شرعي؛ قال: «ما يدريه أنَّ الأمَّة اجتمعت، ولكن ليقل لا نعلم فيه اختلافاً»[5] وقال أيضاً: «من ادَّعى الإجماع فهو كاذب، ولكن ليقل: لا نَعْلَمُ الناسَ اختلَفوا»[6].

والإمام أحمد لا ينكر حجّية الإجماع، ولكن يتشدّد في طريقة نقله؛ لأنه كالنص من حيث الشرفُ، فلا بدَّ من التوقِّي في نقله. وتكلَّم اللغويُّون عن الإجماع السكوتي على طريقة الأصوليين، وتكلَّموا عن جواز إحداث قول ثالث كما فعل الأصوليون تماماً. قال السيوطي في الاقتراح: «إنَّ أهلَ العصر الواحد إذا اختلفوا على قولين؛ جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث، وهذا معلوم من أصول الشريعة؛ وأصول اللغة محمولة على أصول الشريعة»[7].

وهذا النص من السيوطي يوزن بماء الذهب لكونه يكشف عن علاقة اللغة بأصول الشريعة.

وأما استدلالهم بالقياس فإنهم بحثوا في باب القياس على نفس النمط الذي بحثه علماء الأصول. فقد تكلم كل من ابن الأنباري في كتابه اللمع في أصول النحو الذي بدا فيه متأثراً

(1) أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة 41/2 حديث (210) 632؛ وانظر الاقتراح.
(2) 189/1 ـ 190.
(3) المرجع السابق.
(4) الاقتراح، ص56.
(5) مسودة آل تيمية، ص316؛ والعدة لأبي يعلى (مخطوط).
(6) أصول الإمام أحمد، د. عبد الله التركي، ص320.
(7) الاقتراح، ص58.

بكتاب اللمع في أصول الفقه للإمام الشــيرازي وكذلك الإمام السيوطي في كتاب الاقتراح الذي ســـار فيه على غرار ابن الأنباري وابن جني في الخصائص وغيرهــم، تكلموا على القياس فعرّفوه وذكــروا أنواعه وأركانــه؛ وهي الأصل والفــرع والعلة، ثم تكلَّموا على شــروط العلة ومســـالكها وقوادحها، فذكروا المسالكَ والقوادحَ نفسَها التي ذكرها علماء أصول الفقه، وعرَّفوها بالتعريفات نفسِها التي ذكرها علماء أصول الفقه، حتى إنه ليُخيَّل للقارئ وهو يتصفَّح هذه العناوين أنَّه يقرأ في كتب أصول الفقه.

وإليكم الأمثلة على ذلك:

أولاً: فقــد عرّفوا القياس بأنّــه حمْل غيرِ المنقول علــى المنقول إذا كان فــي معناه. قاله ابن الأنباري؛ قال: «وهو معظم أدلة النحو والمعوَّل عليه في غالب مســائله»[1]. وهذا تعريف الأصوليين للقياس؛ فإنهم عرَّفوه بأنَّه حمْل غيرِ المنصوص على المنصوص إذا كان مشترِكاً معه في العلَّة.

ثانياً: فإنّهم ذكَــروا أركان القياس في اللغة وهي عندهم أربعة أركان: أصلٌ وهو المقيس عليه، فرعٌ وهو المقيس، حكمٌ، وعلَّةٌ جامعةٌ[2].

ووضعوا شــروطاً لهذه الأركان تشبه كثيراً شــروط الأصوليين له، كما أنّهم قسّموا القياس في اللغة إلى قياس الأولى والمســاوي وقياس الأدون، ومثلوا للأوَّل بإعلال الجمع قياســاً على المفرد، من ذلك قولهم قِيَمٌ ودِيَــمٌ في قيمة وديمة، ومثَّلوا للثاني بإعلال المصــدر لإعلال فعله، وتصحيحُه لصحَّته، كقُمْت قياماً وقاومْت قواماً، ومثَّلوا للثالث بأفعل التفضيل وأفعل التعجب، فإنّهم منعوا أفعل التفضيل أن يرفع الظاهر؛ لشــبهه بأفعل التعجب وزناً وأصلاً وإفادة للمبالغة، وأجازوا تصغير أفعل في التعجب؛ لشبهه بأفعل التفضيل في ذلك.

وذكروا أنواع العلل، فذكروا العلَّة البســيطة وهي التي يقع التعليل بها من وجه واحد، والمركَّبةَ وهي التي يقع التعليل بهــا من عدَّة أوجه، وذكروا العلــة القاصرة واختلفوا فــي التعليل بها. وهذه الأنواع من العلة وكذا الخلاف في التعليل بالقاصرة ذكرها الأصوليون على النمط نفسِــه[3]. مثاله: هؤلاء مسلميّ فإن الأصل: مســلِمِوي فقلبت الواو ياءً لأمرين كل منهما موجب للقلب: أحدهما اجتماع الواو والياء، وسبق الأولى منهما بالســكون، والآخر أنَّ ياءَ المتكلم أبداً يَكسر الحرف الذي قبلها؛ فوجب قلْبُ الواو ياءً وإدغامُها ليمكن كسر ما تلاه.

وذكروا أن مسالك العلة عندهم **الإجماع:** أي إجماع أهل العربية على أنّ علّة هذا الحكم كذا.

---

(1) الخصائص، لابن جني 122/1.

(2) الاقتراح، ص60.

(3) انظر: الخصائص، 173/1؛ والاقتراح، ص70 ـ 75.

الثاني ـ النصُّ: بأنْ يَنُصَّ العربيُّ على العلة. قال أبو عمرو: «سمعت يمنيناً يقول فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها، فقال له: أتقول جاءته كتابي؟! فقال: نعم أليس بصحيفة؟».

الثالث ـ الإيماء: كما أنَّ قوماً قالوا للنبيِّ ﷺ: نحن بنو غيان، فقال: أنتم بنو رشدان. فقد أشار إلى أنّ الألف والنون زائدتان وإن لم يتفوّهوا بذلك، غير أنّ اشتقاقه إياه من الغيُّ بمنزلة قولنا نحن: إنّ الألف والنون زائدتان[1].

الرابع ـ السَّبْرُ والتقسيمُ: بأن يذكر الوجوه المحتملة، ثم يختبر ما يصلح للعلية، وهو نفس تعريف الأصوليين للسبر والتقسيم. مثاله: كما قال ابن جني: إذا سئلت عن وزن مروان فلا يخلو إما أن يكون «فعلان»، أو «فعوالاً»، أو مفعالاً»، ثم يُفْسِدُ كونَهُ مفعالاً أو فعوالاً بأنهما مثالان لم يجيئا فلم يبق إلا فعلان. على نفس طريقة الأصوليين.

الخامس ـ المناسبة: وهي أن يُحمل الفرع على الأصل بالعلَّة التي علق عليها الحكم في الأصل، كحمل ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع بعلَّة الإسناد.

السادس ـ الشبه: قال ابن الأنباري: هو أن يُحمل الفرعُ على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل. ومثّل له بتعليل إعراب المضارع بأنه يتخصص بعد شياعه، كما أنّ الإسلام يتخصص بعد شياعه فكان معرباً كالاسم، والعلة الصحيحة هي إزالة اللّبس. قال: «وقياس الشبه قياس صحيح يجوز التمسك به كقياس العلة».

وهو قريب من تعريف الأصوليين للشبه الذي هو أحد مسالك العلة فهو قريب من المناسِب من وجهٍ ومن الطَّرْد من وجه آخر؛ لذلك سُمّي بالشبه لشبهه بالأمرين.

السابع ـ الطرد: قال ابن الأنباريُّ: هو الذي يوجد معه الحكم وتتخلّف المناسبة، وهذا قريب جداً من تعريف علماء الأصول. قال ابن السبكي: «الطرد هو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة»[2]. واختلف علماء اللغة في حجّية الطرد، فقال قوم: ليس بحجة؛ لأنّ مجرد الطرد لا يوجِب غلبة الظنّ. وهذا قول الأصوليين فيه.

قال ابن السبكي في الإبهاج: «قال القاضي أبو بكر والأستاذ الاسفرايني: من مَارَسَ قواعدَ الشرع واستجاز الطرد فهو هازئ بالشريعة مستخِفٌّ بضبطها»[3].

(1) 17) انظر: الخصائص، لابن جني 248/1؛ والاقتراح، ص83.

(2) الاقتراح، ص87؛ والإبهاج شرح المنهاج 56/3.

(3) المراجع السابقة.

أمّا قوادح العلة عند النحاة فهي نفسها عند الأصوليين، ولا يختلفون بشيء إلا بالأمثلة، فالنحاة يمثّلون بأمثلة من الإعراب، والأصوليون يمثلون بالفروع الفقهية.

من هذه القوادح: «النَّقْضُ»، وعرّفه ابن الأنباري بأنه: «وجود العلة دون الحكم».

وهكذا عرَّف الأصوليون «النقض» فقالوا: «والنقضُ هو وجودُ الوصفِ المعلَّل به دون الحكم»[(1)].

والنقضُ عند النحاة يُتصوَّر على مذهب من لا يرى تخصيص العلَّة، وهذا ما ذهب إليه علماءُ الأصول؛ فإنهم قالوا: «إنما يُتصوَّرُ النقضُ على مذهب من لا يرى تخصيص العلة»[(2)].

ومن القوادح «عدم التأثير»، وعرّفه النحاة بأنه: «الوصف الذي لا تأثير فيه».

قال ابن الأنباري: «الأكثر على أنّه لا يجوز إلحاق الوصف بالعلة مع عدم الإخالة؛ أي المناسبة، بل هو حشوٌ في العلّة». ومثّلوا له بعد صرف «حبلى»؛ لأن في آخره ألف التأنيث المقصورة، فذكر المقصورة حشوٌ؛ لأنّه لا أثر له في العلة؛ لأن ألف التأنيث لا تستحق أن تكون سبباً مانعاً من الصرف لكونها مقصورة، بل لكونها للتأنيث فقط. ألا ترى أنّ الممدودة سبب مانع أيضاً.

وقد ذكر الأصوليون أنّ من عدم التأثير: أن يكون الوصف طرديّاً لا مناسبةَ فيه، مثاله: قول الحنفي في صلاة الصبح مثلاً صلاةٌ لا تُقْصَر، فلا يقدَّم أذانُها على الوقت كالمغرب، فعدم القصر طرديٌّ في تقديم الأذان لا مناسبة فيه[(3)].

ومن القوادح «القول بالموجب»، وقد عرَّفه النحاة بتعريف الأصوليين نفسِه؛ حيث عرّفوه بأنّه: «تسليم الخصم للمستدلّ ما اتّخذه موجباً للعلة مع قيام الخلاف». وعرّفه الأصوليون بأنه: «تسليم المعترض دليلَ الخصم مع بقاء النزاع في الحكم»[(4)].

ومن المباحث الأصولية التي تعرَّض لها علماء اللغة مسائل في «التعارض والترجيح»، وذكروا من مسائل هذا الباب الترجيح بطريق الإسناد، والترجيح بطريق المتن، والتراجيح بين الأقيسة، وأشهرُ من تكلَّم بهذه المباحث هو ابن الأنباري وابن جني في الخصائص، وكذلك تكلّموا في التعارض والترجيح فيما يعود إلى الدلالة على نفس نمط علماء أصول الفقه.

ومن الأدلّة التي أثبتوا بها اللغة: الاستحسانُ، والاستصحابُ، والاستقراء.

(1) غاية المأمول، ص379.

(2) المرجع السابق، ص379.

(3) المرجع السابق، ص382.

(4) الاقتراح، 91؛ وغاية المأمول، ص383.

ومثّلوا للاستحسان بترك الأَخَفِّ إلى الأثقلِ من غير ضرورة، وفيه إشارة إلى العمل بنقيض القياس الذي هو العدول بالمسألة عن نظائرها، الذي هو بعينه مصطلح الأصوليين. حيث عرّفوا الاستحسان بأنه: «العدول بالمسألة عن نظائرها لداعٍ يقتضي ذلك العدول»، كدخول الحمَّام، فإنَّ القياس ألَّا يصحُّ ذلك لجهل الوقت الذي يستغرقه الإنسان فيه؛ وللجهل بكمّية الماء الذي ينفقه على نفسه، ولكن جوّزوا ذلك استحساناً.

ومن الأدلة التي أثبتوا بها اللغة «الاستصحاب»، وعرّفه ابن الانباري بأنه: «إبقاء حال اللفظ على ما يستحقّه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل، وهو من الأدلة المعتبرة كاستصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب حتى يوجد دليل البناء، وحال الأصل في الأفعال وهو البناء حتى يوجد دليل الإعراب»[1].

قلتُ: وهذا ما يسمَّى في أصول الفقه باستصحاب البراءة الأصلية حتى يوجد الناقل عن أصل الإباحة، فالأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد الدليل الناقل عنها إلى الوجوب أو الحرمة[2].

قال الأنباري في الإنصاف: «واستصحاب الحال أحد الأدلّة المعتبَرة»[3].

وقال الرازي في المحصول «المختار عندنا أنّ الاستصحاب حجَّةٌ».

وقال القرافي: «إنّ الاستصحاب حجَّة عند مالك رَحِمَهُ اللَّهُ»[4].

وبهذا يظهر اتّفاق النحاة والأصوليين على الاحتجاج بالاستصحاب؛ وبالتالي تظهر آصرة القربى بين هذين العِلمين العظيمين.

ومن الأدلّة التي أثبتوا بها اللغةَ دليلُ «الاستقراء»، وأبرز ما استدلُّوا به هو حصر الكلام العربيّ في الاسم والفعل والحرف، ودليلهم الاستقراءُ التامّ؛ فإنّهم تصفّحوا ما أُثِرَ عن العرب من الكلام فوجدوا أنّه لا يزيد على ثلاثة أصول هي: الاسم، والفعل، والحرف.

والاستقراءُ من الأدلّة المعتبَرة عند الأصوليين أيضاً، وقد عرّفوه بأنه: «تتبُّع الحكم في جزئياته على حاله يغلب على الظنّ أنه في صورة النزاع على تلك الحالة، كاستقراء الفرض في جزئياته بأنّه لا يؤدّى على الراحلة؛ فيغلب على الظن أن الوتر لو كان فرضاً لما أُدّي على الراحلة». قال القرافي: «وهذا الظنُّ حجَّةٌ عندنا وعند الفقهاء»[5]..

(1) الاقتراح، ص101.
(2) غاية المأمول، ص442.
(3) انظر: الإنصاف 300/1.
(4) شرح تنقيح الفصول، ص444.
(5) المرجع السابق، ص494.

هذه أوجه التشابه بين علم النحو وعلم أصول الفقه من حيث المصادرُ والمصطلحاتُ.

وأخيراً هناك تشابه في بعض أسماء الكتب والعناوين، فهناك كتب الأشباه والنظائر في النحو، وكتب تسمَّتْ بنفس الاسم في شرح القواعد الفقهية التي أُلحقت بعلم الأصول، مثل كتاب الأشباه والنظائر لابن الوكيل الشافعي، والأشباه والنظائر للسيوطي، والأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي.

وهناك عنوان ذكره ابن هشام في مغني اللبيب وقد ترجم له بقوله: «ذكر أمور كلية يتخرّج عليها ما لا ينحصرُ من الصور الجزئية»[1].

وقال السيوطي في الأشباه: «الكتاب الثاني: في قواعد كلية يتخرّج عليها ما لا ينْحَصِرُ من الصور الجزئية».

المطلب الثاني:

علاقة القواعد اللغوية بالفروع الفقهية

ولما كانت قواعد الأصول إنّما وُجِدت لضبط الفروع، وكان من المسلَّم فيه أنّ كلَّ قاعدةٍ مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع في الفقه فليست من الأصول في شيء، ولما قام الدليل على علاقة النحو بالأصول؛ فإنّ هذا يلزم عنه أن تكون ثَمَّتَ علاقةٌ بين القواعد العربية باعتبارها صارت قواعدَ أصوليةً، وبين الفروع الفقهية. وهذا أمر بدهي وهو من باب علاقة الأصول بالفروع.

وقد تنبّه كثيرٌ من علمائنا إلى صلة القربى الحاصلة بين هذين العِلمين.

يقول الدكتور رضوان بن مختار بن غربية في مقدمته على كتاب زينة العرائس[2]:

«والناظر في كتب الفروع على مستوى المذاهب، يدرك دون معاناة مسائلَ كثيرةً تقوم أحكامها على القواعد النحوية. خاصّة منها كتب النوويّ كالمجموع، والروضة، وكتب ابن قدامة كالمغني، والمقنع، والكافي وغيرها، ومصادر المالكية منها الذخيرة للقرافي، والجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، وكتابُ الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، وهو عمدة المصادر على الإطلاق في موضوع تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية» اهـ.

(1) انظر: الأشباه للسيوطي، ص101، دار الكتب العليا في لبنان.

(2) ص49.

أبرز من اعتنى ببيان علاقة النحو بالفروع الفقهية:

إنّ أوّلَ من مهّد لهذا العلم هو الإمام اللغويُّ ثم الأصوليُّ الفقيه: محمد بن الحسن الشيباني رَحِمَهُ الله، صاحبُ أبي حنيفة من خلال كتاب «الأيمان» من الجامع الكبير؛ حيث أدار مباحثَ فقهيةً كثيرةً على أُسس نحويّة ولغويّة أشاد بها الزمخشري في كتابه المفصّل، قال رَحِمَهُ الله: «وهل سفّهوا رأيَ محمد بن الحسن الشيباني رَحِمَهُ الله فيما أودع كتابَ الأيمان؟»[1].

ومن الذين نبغوا في هذا الفنّ ما ذكره ياقوت في معجم الأدباء[2] أنّ الفرّاء عالِمَ النحو كان يوماً عند محمد بن الحسن فتذاكروا في الفقه والنحو ففضّل الفراء النحو على الفقه، وفضّل محمد بن الحسن الفقه على النحو فقال الفرّاء: «قلَّ رجلٌ أنعم النظر في العربية وأراد علماً آخرَ إلّا سهل عليه»، قال محمد بن الحسن: «يا أبا زكريا، قد أنعمتَ النظر في العربية وأسألك من باب الفقه»، فقال: «هاتِ على بركةِ الله»، فقال له: «ما تقول في رَجل صلَّى فسَها في صلاته، وسجد سجدتي السهو فسها فيهما؟»، فتفكّر الفرّاء ساعة ثم قال: «لا شيء عليه»، فقال له محمد: «لِمَ؟»، فقال: «لأنّ التصغير عندنا ليس له تصغير، وإنّما سجدةُ السهوِ تمام الصلاة وليس للتمام تمامٌ»، فقال محمد بن الحسن: «ما ظننتُ أنّ آدمياً يلد مثلَك».

ويروي الزبيديُّ في طبقات النحويين واللغويين[3] مناظرةً تَمَّتْ بين إمام النحو الكسائيِّ، وبين الفقيه أبي يوسف رَحِمَهُ الله. قال: «دخل أبو يوسف على الرشيد والكسائيُّ يمازحه فقال له أبو يوسف: هذا الكوفيُّ قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف، إنَّه ليأتيني بأشياءَ يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائيُّ على أبي يوسف فقال: يا أبا يوسف، هل لك في مسألة؟ قال: نحو أو فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله، ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقهاً! قال: نعم، قال: يا أبا يوسف، ما تقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق أنْ دخلت الدار؟ قال: إن دَخَلَتِ الدارَ طُلِّقَتْ. قال: أخطأت يا أبا يوسف. فضحك الرشيد فقال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال: «إنْ» فلم يجب ولم يقع الطلاق، وإن قال: «أنْ» فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائيَّ...».

وقد ذكر ابن هشام رَحِمَهُ الله في كتابه مغني اللبيب[4] ما يشبه ذلك، وهو: «أنّ الرشيد كتب ليلةً إلى القاضي أبي يوسف يسأله عن قول الشاعر:

---

(1) المرجع السابق، ص50.

(2) 15/1.

(3) ص127 بواسطة كتاب زينة العرائس، ص52.

(4) كتاب مغني اللبيب، تأليف: ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط2، سنة 1969م.

فإن ترفقي يا هنـــد فالرفق أيمن وإن تخرقي يا هند فالخرق أشـــأمُ
فأنـــت طـــلاق، والطـــلاق عزيمة ثلاث ومـــن يخـــرق أعـــقُّ وأظلمُ

فقال: ما يلزمه إذا رفع الثلاث، ونصبها؟!

فقال أبو يوســف: فقلت: هذه مســألة نحوية فقهية، ولا آمن فيها الخطأ إن قلــتُ فيها برأيي، فأتيتُ الكسائي وهو في فراشــه فقال: إن رفع «ثلاث» طُلّقتْ واحدة؛ لأنّه قال: أنت طالق، ثم أخبر أن الطلاق التــام ثلاث، وإن نصبها طلقــتْ ثلاثاً؛ لأنّ معناهــا أنت طالقٌ ثلاثاً ومــا بينهما جملة معترضة، فكتبتُ بذلك إلى الرشيد، فأرسل بجوائز فوجَّهت بها إلى الكسائي».

ثم توالى العلماء في تصنيف كتب مستقلّة لبيان الترابط بين القواعد النحوية والفروع الفقهية.

فكان أوّلَ من كتــب في هذا الفن الإمــامُ جمال الدين عبد الرحيم الأســنوي الشــافعي كتابه «الكواكب الدرية في تنـزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية».

فهو يذكر أولاً المسألة النحوية مهذّبَةً منقَّحةً، ثم يُتبعها بذكر جملة ما يتفرَّع عليها من الفروع الفقهية.

ثم جاء ابن عبد الهادي فوضع كتابه المسمى: «زينة العرائس من الطرف والنفائس» في تخريج الفــروع الفقهية على القواعد اللغوية، مع كونها لم تخصَّص لهــذا الغرض وإنما صُنِّفَت في تخريج الفروع الفقهية على الأصول، إلَّا أنها خصَّصتْ مباحثَ خاصَّةً في القواعد اللغوية.

ومن هذه الكتب كتاب: «تخريــج الفروع على الأصول» للإمام شــهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني المتوفَّى سنة 656هـ.

فقد ضمَّن كتابَــه مباحثَ لغويّةً خــرَّج عليها فروعاً فقهيــةً، كمباحث الأمــر والنهي، والمطلق والمقيد، وعموم المقتضى، ومباحث العموم، والمشترك، وجريان القياس في اللغة، ومباحث الحقيقة والمجاز وغير ذلك.

ومنها كتــاب: «مفتاح الوصول إلى بنــاء الفروع على الأصول»[1]، تأليف العلامة الشــريف أبي عبد اللّه محمد بن أحمد التلمساني المالكي المتوفى سنة 771هـ.

وقد ضمَّن مؤلِّفُه مباحثَ لغويَّةً خرَّج عليها بعضَ الفروعِ الفقهية مثل: مباحث التوكيد والتأسيس، ومباحث الحقيقة والمجاز، وغيرها من المباحث.

(1) حققه، د.محمد علي فركوس، ونال به درجة الدكتوراه في كلية أصول الدين بجامعة الجزائر.

ومنها كتاب: «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإمام جمال الدين الأسـنوي، المتوفَّى سنة 772هـ. حقَّقه وعلَّق عليه د. محمد حسن هيتو.

ذكر المؤلّف في هـذا الكتاب بابـاً مخصَّصاً في اللغات، فذكر مسـألة الوضع وكـونَ اللغات توقيفيـة أو اصطلاحية، ثـم تكلَّم على الفعل، ثم ذكر المشـتقَّات والترادف والمشـترك، ومباحث الحقيقة والمجاز، ومسـألة التأسـيس والتوكيد، وتكلم على حروف المعاني، وأقسام الدلالة، وغير ذلك من مباحث اللغـة، وفي كل هذه المباحث كان يبني عليها الكثير مـن الفروع الفقهية بطريقة رائعة لم يُسبق بمثلها.

ومنها كتاب: «القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية»[1] للعلامة الحنبلي علاء الدين علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللحام، المتوفَّى سنة 803هـ. وقد سلك مؤلِّفه على غرار الأسـنوي في «التمهيد»؛ حيث ذكر فيه مباحث لغويةً، ثمَّ فرّع عليها فروعاً فقهية. وهناك كتبٌ معاصرة أُلفت مؤخّراً قد تأثّرت بهذه الطريقة؛ حيث ذَكرتْ مباحثَ لغويةً بُني عليها فروع فقهية.

من هذه الكتب ـ فيما أعلم ـ كتاب: «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» للأستاذ الجليل مصطفى سـعيد الخن، وهو كتاب جليل القدْر، ذكر فيه مؤلِّفه مباحثَ لغويةً، مثل: مباحث الأمر والنهي، والعموم، والدلالات، ثمّ فرّع عليها فروعاً فقهية كثيرة.

ومن هذه الكتب كتاب: «أثـر اللغة في اختلاف المجتهدين» للدكتور عبد الوهاب عبد السـلام طويلـة[2]، ذكر فيه مباحث الحقيقـة والمجاز، والمشـترك اللفظي، ومباحث العمـوم والخصوص، وحروف المعاني، ومباحث الدلالات، ثم ذكَر عليها مسائل فقهية، وأمثلة تطبيقية من السنة النبوية بطريقة رائعة.

وللعبد الفقير كتابان كبيران في هذا المجال، فأما الكتاب الأول فهو كتاب: «القاعدة الكلية: إعمـال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول»، فقد ذكَـرتُ فيه مباحث لغويةً مثل: مباحث الحقيقة والمجاز، والمشترِك اللفظي، ومباحث الدلالات، والكتاب مطبوع ومتداول[3]. وأما الكتاب الثاني فهو: «كتـاب غاية المأمول فـي توضيح الفروع للأصـول»[4]، وقد ذكرت فيـه كثيراً من المباحـث اللغوية كمباحث الأمر والنهي، وكـون اللغة توقيفية أو اصطلاحيـة، ومباحث الحقيقة والمجاز، وحروف المعاني، والأمر والنهي، ومباحث العمـوم، والفعل المضارع المثبت والمنفي،

(1) مطبوع بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية: بيروت، سنة 1403هـ.
(2) هذا الكتاب مطبوع، طبعته دار السلام في القاهرة، سنة 2000م.
(3) طبعته مؤسسة مجد، المؤسسة العلمية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1987.
(4) وهو سفر كبير طبعته مؤسسة البحوث الثقافية في طرابلس سنة 1994م.

والترادف والتوكيد، ومباحث الدلالات، وذكرت لها فروعاً فقهية كثيرة. والكتاب مقرَّر على طلاب الجامعات الإسلامية في لبنان.

وبعد هذا العرض لبيان علاقة اللغة بالأصول وعلاقة الأصول بالفروع، لا بدّ من الإشارة السريعة إلى بيان أمثلة ونماذج تطبيقية تبرز وشيجة القربى وآصرة الصلة بين القواعد اللغوية من جهة، وبين القواعد الأصولية والفروع الفقهية من جهة أخرى، وهي في الأصول كثيرة جدّاً يضيق عن ذكرها المقام، لكن نقتصر على بعض القواعد التي تؤدّي إلى بيان المقصود من مباحث الفعل المضارع المثبت والمنفي، وفعل الأمر، ومباحث الترادف والاشتراك، ومباحث الحقيقة والمجاز، ومباحث الدلالة، ومباحث الحروف، مكتفياً بشرح بعض القواعد المتعلّقة بكلّ مبحث من هذه المباحث بما يُلقي الضوءَ على هذه العلاقة على سبيل الإيجاز.

المطلب الثالث:
في مذاهب اللغويّين في الفعل المضارع

وتحته قاعدتان:

الأولى: في الفعل المضارع المثبت

مثل: زيدٌ يقوم، مشترك بين الحال والاستقبال، وهو ظاهر كلام سيبويه[1]، قال ابن مالك: إلا أنّ الحالَ يترجّح عند التجرّد.

والثاني: حقيقة في الحال مجازٌ في الاستقبال.

والثالث: عكسُه.

والرابع: أنّه في الحال حقيقة، ولا يستعمل في الاستقبال أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً.

والخامس: عكسُه.

هذه قاعدةٌ لغويةٌ وقد أُدخلت في أصول الفقه باعتبار أنّ التصرفات القولية للمكلَّفين كثيراً ما تقع باستعمال المضارع المثبت، فهل يُحمل كلامه على الحال أو الاستقبال؟ ومتى يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر؟

وفرّعوا على هذه القاعدة فروعاً فقهية كثيرة.

(1) هو عمر بن قنبر، أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، توفي سنة 161هـ، له كتاب في النحو اسمه «الكتاب» سماه العلماء: قرآن النحو.

من هذه الفروع:

- إذا قال لزوجته: طلِّقي نفسك، فقالت: أطلِّقُ نفسي، فلا يقع في الحال شيء؛ لأن مُطْلَقَةُ للاستقبال. فإن قالت المرأة: أردت الإنشاء؛ وقع في الحال.
- إذا قال: أُقسم باللّه لأفعلنَّ، وأطلّق، فالأصحُّ أنَّه يكون يميناً ولا يُحمَل على الوعد.
- إذا قيل للكافر: آمنْ باللّه، أو أَسْلمْ للّه، فأتى الكافرُ بصيغة المضارع فقال: أُومِنُ أو أسلمُ؛ فإنه يكون مؤمناً، ولا نحمله أيضاً على الوعد قياساً على ما سبق في أقسم كذا، نقله الرافعي عن المنهاج للحليمي وأقرّه.
- إذا قال المدَّعى عليه: أنا أُقِرُّ بما يدّعيه، فإن قلنا: إنّ المضارع حقيقة في الحال فقط؛ كان إقراراً، وإن قلنا: في المستقبل فقط؛ فلا؛ لأنّه وعدٌ، فإن قلنا: إنّه مشترَك وحمَلنا المشترَك على جميع معانيه إذا لم تقمْ قرينة؛ كان إقراراً، وإن قلنا: لا يُحمل، فإنْ جوَّزْنا الاستعمال؛ سئل عن المراد وعُمل به.

وقد ذكر الأسنوي[1] هذه الوجوه كلَّها تأثُّراً بما ذهب إليه علماء اللغة في أصل القاعدة عندهم.

الثانية: في فعل المضارع المنفي

الفعل المضارع المنفيُّ «بلا» يتخلّص للاستقبال عند سيبويه، وقال الأخفش[2]: إنّه باق على صلاحيته للأمرين، واختاره ابن مالك في التسهيل، فإن دخلت عليه «لامُ» الابتداء، أو حصل النفي «بليس»، أو «ما»؛ ففي تعيينه للحال مذهبان؛ الأكثرون على أنّه يتعيّن، ثم صَحَّحَ ابنُ مالك خلافَه.

هذه قاعدة لغوية نحوية تبيّن دلالة المضارع المنفيّ «بلا»، ولَمَّا كان ذلك داخلاً في تصرفات المكلَّف القولية، ادخلوها في الأصول وفرَّعوا عليها فروعاً كثيرة.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

- منها إذا أَذِن المرتهِن للراهِن في عتق المرهون وردَّ الراهنُ الإذنَ وقال: لا أعتقه، ثمّ أَعْتَقَهُ؛ احتمل الوجهين.
- ومنها إذا قال الوصِيُّ: لا أقبل هذه الوصية؛ فإنه يكون ردّاً لها كما جزم به الرافعي في نظيره من الوكالة.

---

(1) انظر: التمهيد للأسنوي، ص145، مؤسسة الرسالة، 1980، ط4.

(2) التمهيد، ص149.

- ومنها إذا قال له: أَقْسِمْ، فقال: لا أُقسمُ؛ فإنّه يكون ناكلاً عن اليمين.
- ومنها إذا قال: لا أنكر ما تدَّعيه؛ فإنّه يكون إقراراً. قال الأسنوي: لأنّ الفعل نكرةٌ وقع في سياق النفي فيُفيد العمومَ فيكون إقراراً[1].

المطلب الرابع: في فعل الأمر

وتحته خمس قواعد:

الأولى: «إنّ الأمر وما تصرَّف منه كأَمَرْتُ زيداً بكذا، وقول الصحابي: أَمَرنَا رسول الله ﷺ، حقيقةٌ في القول الدَّالِّ بالوضع على طلب الفعل»[2]

فقولهم: «الدال بالوضع» يشير إلى وضع أهل اللغة؛ لأنَّ الواضع ثلاثة: أهل اللغة، وهم الأسبق، وأهلُ الشرع عن طريق نقلِهم الحقائقَ اللغويةَ إلى حقائقَ شرعيةٍ جديدةٍ قد لا يعرفها أهلُ اللغة، وأهلُ العُرْف عن طريق الاستعمالِ وتخصيصِ الحقائقِ اللغوية ببعض أفرادها.

وقد أخذ الأصوليون هذه القاعدةَ باعتبار تعلُّقها بتصرُّفات المكلَّف القولية، وفرَّعوا عليها فروعاً:

- منها إذا قال لزوجته: أمرُكِ بيدك، أو: فوَّضت إليك أمرَكِ؛ فإنه يكون كنايةً عن الطلاق؛ كما جزم به الرافعي؛ لأنَّنا إذا قلنا: إنه مشترك أو للقدر المشترك؛ فلا بدَّ من نيّةٍ تميِّز المرادَ. وإن قلنا: حقيقة في القول الطالب للفعل خاصّةً؛ فيكون استعماله في غيره مجازاً، والمجاز لا بدَّ فيه من القصد.
- ومنها بطلان الاستدلال بقوله ﷺ: «أُمِرْتُ أن أسجد على سبعة أعظم» على وجوب وضع اليدين، والركبتين والقدمين في السجود[3].

الثانية: «الأمر المجرَّد عن قرينةٍ؛ يفيدُ الوجوب»، وهو مذهب الجمهور، نصَّ عليه أحمد، وهو مذهب المالكية والشافعية والأشعريِّ.

ثمّ اختلف العلماء في الأمر: هل يدلُّ على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع؟ فيه مذهبان: الأوَّل وهو كونه بالوضع؛ نقله في البرهان عن الشافعي ثمّ اختار أنّه بالشرع. وهناك قول

(1) التمهيد، ص149.
(2) التمهيد، ص264؛ ونهاية السول، 4/2. والإبهاج، 2/2.
(3) التمهيد، ص265.

للقيرواني أنّه يدل بالعقل[1]. وفي هذه المسألة مذاهبُ أَوصلها الأصوليُّون إلى خمسةَ عشرَ مَذهباً[2].

فهذه قاعدة لغوية وأنَّ دلالتها جاءت من طريق الوضع كما ذهب إليه بعض الأصوليين، ثمّ استعملها الأصوليون لكون الأمر صفةً من صفات الخطاب الشرعيّ، فإنَّ الخطابَ الشرعيَّ قد يكون أمراً، أو نهياً، فإن كان أمراً وجب امتثاله لقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 12]. وقول موسى لهارون: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: 93]. فأخذوا من هذه الآية مقدِّمة صغرى، فقالوا: تارِك الأمرِ عاصٍ، ثم قالوا: وكلُّ عاصٍ يستحقُّ النارَ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: 23]. فصارت النتيجة: تاركُ الأمر يستحق النار، ولا يستحقُّ النار أحد على ترك الأمر إلا إذا كان الأمر للوجوب.

ثمَّ فرَّعوا عليها فروعاً منها:

- وجوب الإشهاد على الرجعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2].
- ومنها تكبيرة الإحرام؛ لقوله ﷺ للأعرابي: «إذا قمتَ إلى الصلاة فكبِّر»[3]، فهذا أمرٌ، والأمرُ للوجوب.

الثالثة: «الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة»، وهو قولُ الجمهور[4]، وقيل: للاستحباب، ذَكَره القاضي حسين من الشافعية. وقيل: يقتضي الوجوبَ كما لو لم يتقدَّمه حَظْرٌ. وهو الأصحُّ عند الإمام فخر الدين وأتباعه، ونقله ابنُ برهان عن الباقلاني والآمديُّ عن المعتزلة.

وقد فرّع الأصوليون على هذه القاعدة فروعاً منها:

- إباحة زيارة القبور لكونها جاء مأموراً بها بعد الحظر، وهو قوله ﷺ: «**كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»، وقال البعض: إنّه يدلُّ على الندب؛ لقوله ﷺ: «**فإنّها تذكِّر بالآخرة**»[5].
- الأمر بالنظر إلى المخطوبة، هو أمرٌ بعد حظْر؛ فيقتضي الإباحةَ بناءً على القاعدة، وقال البعض: بل يدلُّ على الاستحباب؛ لقوله ﷺ: «**فإنّه أحرى أن يُؤْدَم بينكما**»[6].

---

(1) قواعد ابن اللحام، ص159.
(2) المراجع السابقة؛ والنظر المستصفى 164/1؛ والإبهاج 15/2.
(3) رواه مسلم.
(4) انظر: المحصول 129/2؛ والكاشف 292/1؛ والإبهاج 26/2 والتبصرة، ص38؛ ومختصر ابن الحاجب 91/2.
(5) أخرجه مسلم في صحيحه، 1517، كتاب الجنائز، باب الرخصة في زيارة القبور.
(6) رواه مسلم في باب النكاح، 74 و75؛ وابن ماجه في النكاح، 9.

- الأمرُ بالكتابة جاءت بعد التحريم؛ حيث إنَّ الكتابة بيعُ مالِ الشخص بماله وهو ممتنِع بلا شكٍّ[1].

الرابعة: «الأمر المطلَق لا يفيد فوراً، ولا تراخياً»[2].

الأمرُ المطلَق لا يفيد الفور ولا التراخي؛ لأنه تارة يتقيّد بالفور، وتارة بالتراخي.

ومن فروع هذه القاعدة:

- اختلافهم في وجـوب الكفارة هل هـي على الفور أو التراخـي؟ وكذا الوفـاءُ بالنذر. وكذا اختلافُ أبي حنيفة والشـافعي رحمهما الله في فريضة الحجّ هل هي على الفور أو التراخي؟ فذهب أبو حنيفـة إلى القول: بأنها على الفور، وقال الشـافعي: إنها على التراخي، ومنشـأ اختلافهم في مُوجِب الأمر هل هو الفور أو التراخي؟
- قضاءُ ديون الآدميين عند المطالبة هل هي على الفور أو التراخي؟ في المسـألة وجهان عند أصحاب أحمد.
- اختلافهم في قضاء الصلوات المفروضات، هل هو على الفور أو التراخي؟ بناءً على هذه القاعدة.

الخامسة: «هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وبالعكس؟».

هذا مذهب الجمهور وقيل: إن الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن الضد، ولكن يستلزمه عقلاً. وقيل: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه لغة ولا عقلاً؛ لأنّ المأمور قد يكون غافلاً عن الضدِّ حينما يوجَّه إليه الأمر، ولا يكون حين الغفلة عن الشيء مأموراً به.

- فمـن فروعها: المكلَّف لما كان مأموراً باسـتدامة النـكاح؛ كان منهياً عن إرسـال الطلقات الثلاث؛ لأنّ ذلك ضدّ الاستدامةِ، فكان منهيّاً عنه.

المطلب الخامس: في مباحث النهي

وتحته قاعدة: «النهي المطلق يفيد التحريم وقيل الكراهة».

النهي من مباحث اللغة، وقد أخذ الأصوليون منه هذه القاعدة؛ لكون الخطاب الشرعي قد يرد بالنهي، فإذا ورد بالنهي فهل يُفيـد التحريمَ أو الكراهةَ؟ فالراجح الذي عليه الجمهور أنّه للتحريم إذا تجرّد عن القرائن. نصّ عليه الشافعي في الرسالة في باب العلل في الأحاديث[3].

---

(1) قواعد ابن اللحام، ص165؛ والتمهيد للأسنوي، ص272.

(2) المراجع السابقة.

(3) انظر: التمهيد للأسنوي، ص290؛ والرسالة للشافعي، ص211، بتحقيق: أحمد شاكر.

وقد فرَّعوا عليها فروعاً منها:

- تحريم بيع الغرر، وكذلك النجش، وتحريم البيع على بيع أخيه، وكذلك النكاح على نكاحه. وغير ذلك من الفروع التي لا تنحصر.

إلا أن الأصوليين قد زادوا أموراً على أهل اللغة.

فقالوا: إنّ النهي إمّا أن يَرِدَ على ذات المنهيِّ عنه أو على جزئه، وإمّا أن يرد على وَصْفٍ من أوصافه.

فإذا ورد على العقد مثلاً؛ أفاد البطلان وكذلك إذا ورد على جزئه. مثال الأول: النهي عن بيع النجش، ومثال الثاني: النهيُ عن بيع الملاقيحِ وهي الأجنَّة في بطون أمَّهاتها.

وإذا ورد على وصف فقد يكون هذا الوصف مقارَناً للعقد كالنهي عن بيع درهم بدرهمين، أو يكون مُنْفَكّاً عنه كالنهي عن البيع وقتَ النداء، فهذا يفيد الفساد. وهذا تفصيل الحنفية؛ فإنّهم فرقوا بين البطلان والفساد فقالوا الباطل ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، والفاسد ما شرع بأصله من دون وصفه[1].

المطلب السادس: في قواعد الحقيقة والمجاز

وتحتها ستُّ قواعد:

ومما يعرض للخطاب الشرعي الحقيقة. والمجاز فقد تكون الدلالة على المعنى حقيقية وقد تكون مجازية.

وقد تعرَّض علماءُ اللغة والبيان وعلماءُ الأصول لتعريف الحقيقة وأتوا بأمور غيرِ مَرْضيَّةٍ في تعريفها[2].

وأحسن ما قيل فيها هي: «اللفظ المستعمَل فيما وُضع له أوَّلاً في اصطلاح التخاطب»، وقولُه: «في اصطلاح التخاطب» أدخل الحقائق الثلاث: اللغوية، والعرفية، والشرعية؛ فحيث حصَلَ التخاطبُ حصل نوعٌ من الحقيقة بذلك التخاطب، فإنْ كان باصطلاح أهل اللغة فهي اللغوية، كالأسد للحيوان المفترس، وإن كان باصطلاح أهل العرف فهي العرفية، كالدابَّة للحيوان المخصوص، والشرعية كلفظ الصلاة والحجّ.

(1) ينظر كتاب غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول، ص210.

(2) انظر: الخصائص، لابن جني حيث قال في تعريفها: «إن الحقيقة ما أُقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة». الخصائص، 442/2 دار الكتب المصرية؛ وعرفها الجرجاني فقال: «هي كل كلمة أريدَ بها نفس ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة». انظر: أسرار البلاغة، 398/1، ط1.

وأمّا المجاز فهو مفعل من الجواز بمعنى: العبور، تقول: جُزْتُ من مكان كذا؛ إذا عبرت، وأصله «مجْوَز»، فنُقلت حركة الواو إلى الجيم الساكنة فتحركت الواو وانفتح قبلها فصارت «مجاز»؛ لأن الكلمة إذا استُعملت في غير موضعها الأصلي فقد جاوزت موضعها فصارت مجازاً[1].

هذا تعريفه لغة.

وأما في الاصطلاح؛ فقد عرّفه عبد القاهر الجرجاني وقال: «هو كلمة أريد بها غيرُ ما وُضعت له في وضْعِ واضِعِها لملاحظةٍ بين الأوّل والثاني»[2].

وعرّفه ابن الأثير بقوله: «المجاز هو ما أريد به غير المعنى الموضوعِ له في أصل اللغة».

ومن أهمّ القواعد اللغوية التي أُدخلت إلى علم أصول الفقه:

قاعدة: «الأصل في الكلام الحقيقة».

وقاعدة: «إذا تعذَّرت الحقيقة يُصار إلى المجاز».

وقاعدة: «إذا تعذَّر إعمال الكلام يُهمَل».

وقاعدة: «إذا تعارضت الحقيقة اللغوية مع الحقيقة الشرعية قُدِّمت الشرعية».

وقاعدة: «إذا تعارضت الحقيقة اللغوية مع الحقيقة العرفية قُدمت العرفية».

وهناك قواعدُ أخرى كقاعدة: «عموم المجاز»، وقاعدة: «تعارض الحقيقة المرجوجة مع المجاز الراجح».

وسوف أتناول هذه القواعد بشيء من الشرح وبيان تفريع العلماء عليها على سبيل الإيجاز.

القاعدة الأولى: «الأصل في الكلام الحقيقة»

معنى القاعدة هو: أنّ الراجح من كلام المكلَّف عند الإطلاق أن يُحمَلَ على معناه الحقيقيِّ؛ لأنّه المتبادَر إلى الذهن عند الإطلاق. ولا يُحمل على المجاز؛ لأنّ الحقيقةَ هي الأصلُ في الكلام، والأساسُ الذي ينبغي تنزيل كلامِ المكلَّف عليه. والمجاز خلف عن الحقيقة، فلا يُحمل عليه كلام المكلَّف إلا إذا تعذَّرت الحقيقةُ[3].

أمّا تفريع العلماء عليها؛ فهذه قاعدة لها من الفروع الشيءُ الكثير، وهي موضع اتِّفاق عند جميع الأئمَّة، ولها فروعٌ في مختلف الأبواب.

---

(1) انظر: القاموس للفيروزأبادي؛ ولسان العرب لابن منظور؛ وتاج العروس للزبيدي مادة (جَوَز).

(2) أسرار البلاغة ص398، ط1؛ والطراز للعلوي، 67/1.

(3) ينظر شرح هذه القاعدة في كتاب القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول، ص105.

فمن فروعها:

- لو وقف على ولده أو أوصى له، فهل يدخل ولدُ ولدِه في الوقف أو الوصية؟

ذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية، ومن الحنابلة القاضي وأصحابُه إلى أنّ ولدَ الولدِ لا يدخل في هذا الوقف أو الوصية[1].

- إذا أوصى لأرامل بني فلانٍ؛ فالوصية للنساء اللاتي فَقدن أزواجَهنّ، وإلى هذا ذهب الجمهور.

لكن هل يدخل الرجال الذين فقدوا زوجاتهم في المسألة؟ وجهان:

الأوّل: لا يدخلون؛ لأنّ الأرملة حقيقة في المرأة، وإطلاق الأرمل على الرجال مجاز، والأصل في الكلام الحقيقة. والثاني: يدخلون؛ لأنّه قد يُسمَّى من فَقَدَ زوجتَه أرملاً كما في قول جرير.

كلُّ الأرامل قد قضَّيت حاجتَها فمن لحاجة هذا الأرملِ الذكرِ

ومن هنا ظهرت علاقة اللغة بالأصول، وكيف أنَّ علماء الفقه والأصول يستندون إلى أقوال أهل اللغة.

وقد أنكر ابنُ الأنباريِّ هذا القولَ وخطّأهم فيه، والشِّعْر الذي استدلُّوا به هو حجّة عليهم لا لهم، فإنّه لو كان لفظ «الأرامل» يشمل الذكر والأنثى لقال: حاجتهم؛ إذ لا خلاف بين أهل اللسان في أنّ اللفظ متى كان للذكر والأنثى ثم رُدَّ عليه ضمير؛ غلب عليه لفظ التذكير وضميرُه، فلمّا رُدَّ الضميرُ على الإناث؛ عُلم أنّه موضوع لهنَّ على الانفراد، وسَمّى «أرملاً» تجوُّزاً؛ تشبيهاً بهنّ؛ ولذلك وصف نفسه بأنَّه ذكر[2].

وهكذا يَحتكم علماء الفقه والأصول إلى ما هو مقرَّرٌ في قواعد اللغة.

- إذا أوصى لأبكار بني فلان؛ فلا تَدخل المصابة بالفجور، وهل يَدخل الرجال غيرُ المتزوِّجين في الوصية بناءً على صحَّة إطلاق البكر عليهم؟؛ كقوله ﷺ: «**البكرُ بالبكر جلدُ مئةٍ وتغريبُ سنة**»[3]. وإذا دخلوا؛ فهل من باب الحقيقة أو المجاز؟ والراجح أنّهم يدخلون من باب المجاز، والأصل في الكلام الحقيقة.

قال في البدائع: «وإطلاق البكر على الذكر من باب المجاز»[4].

القاعدة الثانية: «إذا تعذّرت الحقيقة يصار إلى المجاز»

المعنى العام للقاعدة هو: إن الحقيقة إذا تعذّرت أو هُجرت؛ تعيّن المصير إلى المجاز.

(1) انظر: أشباه ابن نجيم، ص7؛ والمدونة 344/4؛ وشرح المهذب للمطيعي 222/14، مطبعة عاطف؛ والمغني لابن قدامة، 618/5.
(2) المغني 55/54/6؛ والمجموع 376/14.
(3) رواه مسلم.
(4) بدائع الصنائع للكاساني، 4877/10 والتي بعدها.

والتعذُّر ثلاثةُ أنواعٍ:

أولاً: التعذّر العقلي، كأن يقول لمن هو أكبر منه سناً: أنت ولدي، فيحمل مجازاً على العتق إن كان عبداً.

ثانياً: التعذّر العادي أو العرفي وإن صحّ عقلاً، كمن حلف لا يأكل من هذه الشجرة فينعقد على ثمارها.

ثالثاً: التعذّر الشرعي، مثل النكاح فإنّه حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فلو قال لأجنبية: إنّي نكحتك بكذا، فينصرف إلى المجاز وهو العقد لتعذّر الحقيقة شرعاً؛ وهو نكاح الأجنبية بمعنى وطئها.

والسبب الثاني من أسباب ترك الحقيقة: أن تكون مهجورةً، وهي التي يُتصوَّر الوصول إليها عقلاً إلَّا أنَّ الناس هجروها[1]، وهي نوعان.

الأول: أن تكون مهجورة عُرفاً، كمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق، فيحنث بأكل خبزه وكعكه وفطيره.

الثاني: أن تكون مهجورة شرعاً، كالتوكيل في الخصومة، والخصومةُ حقيقتها المنازعة، وهي ممنوعة شرعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾، فتنصرف الوكالة مجازاً إلى الجواب مطلقاً إنكاراً أو إقراراً.

وهناك أسبابٌ لترك الحقيقة والمصير إلى المجاز، وهي الدلالة، وهي أربعة أقسام: دلالة في نفس الكلام، ودلالة في سياق الكلام، ودلالة العرف، ودلالة تَعُود إلى قصد المتكلِّم ونيَّته[2].

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

فمن فروعها:

- إذا أوصى أو وقف على أولاده وليس له إلا أولاد أولاد فإنّه يصحّ وصية أو وقفاً عليهم[3].

(1) فواتح الرحموت 221/1؛ وأصول الثاني 34؛ والنسفي على المنار مع حاشية الرهاوي، ص410.

(2) انظر: كتاب القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله للعبد الفقير، ص201 و211.

(3) انظر: شرح المجلة لعلي حيدر 45/1؛ والأشباه لابن نجيم، ص136؛ والتمهيد للأسنوي / 230؛ والبهجة شرح التحفة، 312/2؛ والمعنى 608/5؛ وشرح المهذب للمطيعي، 342/19؛ والبدائع للكاساني، 1708/4.

- لو حلف لا يأكل من هذه الشــجرة فأكل من ثمرهــا أو ثمنها؛ فإنّ يمينَــه تنصرف إلى ما يخرج منها إن كان مأكولاً أو إلى ثمنها إن لم يُخرجْ منها ما يؤكل؛ لتعذّر الحقيقة وهي أكلُ عينِ الشجرة[1].

وقد مرّ كثير من فروع هذه القاعدة أثناء ذكرِ أسـبابِ ترك الحقيقة، مثل التعذّر العقلي، كأن يقول لمن هو أكبر منه سناً: أنت ابني.

ومثل التعذر العرفي: كمن حلف لا يأكل من هذا القدر، انعقد اليمين لما يحلُّ فيه.

ومثل التعذر الشــرعي: مثل لفظ النــكاح إذا أطلق على الأجنبية وانصرف مجــازاً إلى العقد، ونحو ذلك كثير.

القاعدة الثالثة: «وهي إذا تعذّر إعمال الكلام يُهمَل»:

إذا لم يستطع المجتهد أن يَحمل كلامَ المكلَّف على حقيقته ولا على مجازه؛ فإنه يُهمله ويُصبح لغواً لا فائدة منه.

أسباب إهمال اللفظ:

واللفظ قد يُهمل بسببين رئيسين:

الأول: تعذُّرُ إعمالِه في حقيقته وفي مجازه بأحد أنواع التعذُّر السابقة.

والثاني: بأن يكون اللفظ مشترَكاً بين معنيين ولا يوجد ما يرجِّح أحدَهما على الآخر، وهذا عند الحنفية والمختار عند الرازي وأتباعه.

أمَّا عند الشــافعي وأبي بكر الباقلاني فلا يُعتبر المشترَك مهمَلاً؛ لجواز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عندهم.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

فمن فروع هذه القاعدة:

لو ادّعى أحدٌ في حقّ من هو أكبرُ منه سـناً ومعروفُ النسب من غيره أنَّه ابنه فهو لغوٌ؛ لظهور كذبِه عقلاً وشــرعاً، فلا يمكن إعماله حقيقة في إثبات نسـبه ولا مجازاً عــن إعتاقه، وهذا مذهب جمهور الأئمة المالكية والشــافعية والحنابلة، وخالف في ذلك أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فأعملَ كلامَه مجازاً

---

(1) انظر: حاشية الرهاوي على شرح المنار، ص410؛ وشرح المجلة للاتاسي، 73/1؛ وأصول الشاشي، 185/1؛ والمدونة الكبرى، 127/2؛ والأشباه للسيوطي، ص70؛ وقواعد ابن رجب الحنبلي، ص277.

عن الحرية؛ لأنَّ أبا حنيفة يعتبر المجـازَ خلفاً عن الحقيقة باعتبار التكلُّم، وغيره يعتبره خلفاً عنها باعتبار الحُكم؛ يعني إذا تعذَّر انعقـادُ الكلام للحكم الأصلي؛ تعذَّر انعقـاده للحكم الخلفي، وبُنُوَّةُ الأكبر للأصغر متعذِّرةٌ؛ لذلك لا تصلُح مجازاً عن الحرية[1].

- لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره: هذه ابنتي، لا تقع الفرقة بينهما، وموجب هذا الكلام إثبات النسـب وقد صار مكذباً به شـرعاً، فيقع كلامه لغواً عند جميع الفقهاء، بمن فيهم أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ. فأما إلغاؤه عند الجمهور فظاهرٌ وهو تكذيب الشرع والحسِّ له، وأما عند أبي حنيفة؛ فلأنَّه ليس بكلام موجِب بطريق الإقرار في ملكه، إنما موجِبُه إثباتُ النسب وقد كذَّبه الشرع فيقع لغواً.
- إذا قال: هذه الوصية لمولاي، وله مولى مِنْ أعلى وهو السـيد، ومولى من أسفل وهو العبد، والوصية تصحُّ للاثنين؛ لأنها إذا كانت للسـيد فهي بمثابة الشكر على أياديه البيضاء، وإذا كانت للعبد فهي بمثابة الشفقة والرحمة، فتلغو الوصية لتعذّر الحقيقة والمجاز.

القاعدة الرابعة: «إذا تعارضت الحقيقة اللغوية مع الحقيقة الشرعية قُدّمت الشرعية»

من فروع هذه القاعدة:

- حملُ قـول النبي ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[2] على الشـرعية حتى يشـترط في الطواف الطهارة، وليس على الصلاة اللغوية التي هي مطلق الدعاء.
- حملُ كلام الرسـول ﷺ: «**إني إذاً أصوم**»[3] حينما كان يدخـل على زوجاته فيقول لهن: هل عندكـن طعام؟ فإن قلن لـه: لا، قال: «إني إذاً أصـوم»، يُحمل على الصوم الشـرعيّ دون اللغوي وهو مطلق الإمساك.
- حملُ كلام الرسـول ﷺ: «**الاثنان فما فوق جماعـة**»[4] على المعنى الشـرعي، وهو حكم الجماعة شـرعاً من حيث التأمير في السـفر، والصلاة يوم الجمعة؛ حيث تنعقد بهم صلاة الجمعة، وليس على الحقيقة اللغوية، وهي جواز تسمية الثلاثة جماعة من حيث اللغة؛ لكون النبي ﷺ قد بُعث لبيان الشرعيات[5].

---

(1) انظر: أصول الرخمسـي (المراجع: لعله: السرخسـي) 162/1؛ والشـرح الكبير للدردير على هامش حاشية الدسوقي 412/3. وشرح الجمل على المنهج، 447/3؛ وشرح المهذب للمطيعي 306/2. والمغني 332/9.

(2) أخرجه النسـائي عن طاووس عن رجل أدرك النبي، في كتاب: المناسـك، باب: إباحة الكلام في الطواف، ص136، تصوير: اسطنبول.

(3) أخرجه النسائي من طرق متعددة وكلها عن عائشة في كتاب: الصوم، باب، 67، ج193/4، تصوير: اسطنبول.

(4) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الأذان، باب /35/، ج160/1، تصوير اسطنبول.

(5) بدائع الصنائع 1695/4؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 128/2، دار الفكر.

فهنا قُدِّمت الحقيقةُ الشــرعية على اللغوية؛ لكون النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات وليس لبيان الحقائق اللغوية.

القاعدة الخامسة: «إذا تعارضت الحقيقة اللغوية مع الحقيقة العرفية قُدِّم عرف الاستعمال»

ومن فروعها:

- إذا قال لزوجته: إن جلست على البساط تحت السقف في ضوء السراج فأنت طالق، فجلست على الأرض تحت السماء في ضوء الشمس، لا تطلق مع أن الله سمى الأرض بساطاً، والسماء سقفاً محفوظاً، والشمس ســراجاً وهّاجاً؛ وذلك بســبب تقديم الحقيقة العرفية؛ لأن الناس إنما يتخاطبون بالمشهور من عُرفهم، وليس في العرف أنّ الأرضَ بساطٌ والسماءَ سقفٌ.
- إذا قــال: لا آكل اللحم، فأكل الســمك، لا يحنث، وإن ســمّاه الله لحمــاً؛ لأن أهل العرف لا يُسمّونه لحماً[1].
- لو قــال: والله لا أدخل بيتاً، فدخل حماماً لا يحنث، وإن ســماه الرســول بيتاً في قوله ﷺ: «**بئس البيت الحمام**»؛ وذلك لتقديم العرف على اللغة[2].

المطلب السابع:
في القواعد المتعلقة بمباحث المشترك اللفظي

عرّف أئمة اللغة وعلماءُ الأصول المشــترَك بتعريفات كثيرة، وأحســنُ ما قيل من تعريفه بأنه: «اللفظ الموضوع لحقيقتين، أو أكثر وضعا أولاً من حيث هما كذلك».

قوله: «لحقيقتين» احترز به عن الأسماء المفردة.

وقوله: «وضعا أولاً» أخــرج ما دلّ على حقيقتين فأكثر، لكن على بعضها بالحقيقة وعلى البعض الآخر بالمجاز؛ لذلك قال وضعا أولاً ليخرج المجاز.

ومن القواعد التي لها أثر في الفروع الفقهية قاعدة: «إعمال المشترك في جميع معانيه».

وقد حدث في هذه القاعدة خلاف بين الأصوليين.

فذهب الحنفية وأبو هاشم وأبو الحسين البصري من المعتزلة والكرخي والإمام في المحصول إلى القول بعدم جواز العمل بالمشترك، بل هو مجمَلٌ يَتوقَّف العمل به على ورود قرينة مبيِّنةٍ من الشارع[3].

(1) المحصول، جـ1، ق1، ص479؛ والفتوحي في شرح الكوكب، 153/1؛ والبدائع، 1650/4؛ وحاشية الدسوقي، 129/2.
(2) الحديث أخرجه وذكره النبهاني في الفتح الكبير وعزاه للبيهقي في شعب الإيمان، الفتح الكبير، 9/2.
(3) المحصول للرازي، ج1، ق1، ص372.

قال العيني من الحنفية «ولا عموم له»؛ أي لا يُستعمل المشترك في أكثرَ من معنى.

وذهب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ والقاضي أبو بكر الباقلاني إلى جواز استعمال المشترَك في جميع معانيه. وهو قول الجبائي وعبد الجبار من المعتزلة.

استدلّ الفريق الأول بأنّ واضع اللغة إذا وضع لفظاً لمفهومين على الانفراد فإمّا أن يكون قد وَضَعه مع ذلك لمجموعهما، أو ما وضعه لهما، فإن قلنا إنّه ما وضعه للمجموع؛ فاستعماله لإفادة المجموع استعمالٌ للَّفظ في غير ما وُضع له وأنّه غير جائز.

وإن قلنا إنّه وُضع للمجموع فلا يخلو إمّا أن يُستعمل لإفادة المجموع وحده، أو لإفادته مع إفادة الأفراد، فإن كان الأول لم يكن اللفظ لأحد مفهوماته.

وإن قلنا إنه يستعمل في إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال؛ لأنّ إفادته للمجموع معناه أنّ الاكتفاءَ لا يحصل إلا بهما، وإفادتُه للمفرد معناه أنّ الاكتفاءَ يحصل بكلّ واحد وذلك جمع بين النقيضين، وهو محال[1]، فثبت أنّ المشترك من حيثُ هو مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع[2].

حجّة الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

استدل الشافعي بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج، آية 18]. وبقوله أيضاً: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ﴾ [الأحزاب: 56].

فقد أراد اللّٰهُ جميعَ معاني السجود التي هي الخضوع؛ لأنه هو المقصود من الجبال والشجر والنجوم والدوابِّ. وأراد به وضعَ الجبهة على الأرض؛ لأنه هو المقصود من الناس. كما أنّ الصلاةَ من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن المؤمنين الدعاء، وقد أراد اللّٰهُ هذه المعاني جميعاً من لفظ الصلاة.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

- فمن قال لعبده: إن رأيتَ عيناً؛ فأنت حرٌّ. فرأى الجاريةَ أو الباصرةَ أو الجاسوسَ فقد عُتق؛ وذلك إعمالٌ للمشترَك في جميع معانيه.

---

(1) المحصول للرازي، ج1، ق1، ص373.

(2) المرجع السابق.

- إذا قال لزوجته: تربّصي بنفسك ثلاثة أقراء ـ فإنّ لفظ القُرْء مشترَك بين الحيض والطهر ـ، فمن حمل المشترك على جميع معانيه؛ أجاز لها أن تعتدّ بأحدهما؛ أي بالحيضات أو الأطهار على سبيل البدل، فإن كانت المرأة من أهل الاجتهاد فإن الله تعالى يقبل منها الاعتداد بكلّ منهما بدلاً عن الآخر.

قال سيبويه: «قول الآخر لغيره: الويل لك؛ دعاءٌ وخبرٌ»، فجعله مفيداً لكلا الأمرين، فثبتت بذلك أنّ أصل هذه القاعدة من قواعد اللغة العربية.

المطلب الثامن: في مباحث الترادف والتوكيد

ومن المباحث اللغوية التي لها علاقة بعلم أصول الفقه؛ مبحث الترادف والتوكيد. وذلك؛ لأنهما من العوارض التي تعرض للكلام العربي الذي ورد فيه الخطاب الشرعي. وهو من التصرفات القولية عند الأصوليين؛ ولذلك أدخلوه إلى علم أصول الفقه.

معنى الترادف في اللغة:

الترادف في اللغة مأخوذ من الرديف، وهو ركوب اثنين على دابة.

وفي الاصطلاح قال البيضاوي: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد، كالإنسان والبشر. وقد يكون الترادف لغوياً. كالإنسان والبشر، أو شرعياً كالفرض والواجب، أو عرفياً كالأسد والسبع، أو بحسب لغتين كالله/ وخداي/ بالفارسية.

ومن القواعد المقرَّرة في هذا الباب، هل يلزم إمامة كلّ من المترادفين مقام الآخر بحيث إن صحّ النطق بأحدهما في تركيب يلزم أن يصحّ النطق به في تركيب آخر؟

مذهبُ الكثيرين من أهل اللغة أنه لا يلزم؛ لأنّ التركيب الخاصَّ قد يقع فيه ما يَمنع من استعمال الآخر، وبيانُه من وجوه، منها:

- يصحُّ أن تقول: مررتُ بصاحب زيدٍ، ولا يصحّ أن تقول: مررت بذي زيد، وإن كانت ذو مرادفة لصاحب.
- ومنها اسم الفعل للغائب كهيهات: بمعنى بَعُد، لا يقع فاعله ضميراً منفصلاً ولا ظاهراً بعد إلا، فلا تقول: ما هيهات إلا زيد، ولا ما هيهات إلا هو، ويصح ذلك مع (بَعُدَ).

وذهب بعض الأصوليين كابن الحاجب إلى أنّه يلزم ذلك ويصحُّ؛ لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ.

وذهب البيضاوي إلى صحّة ذلك إذا كان المترادفان من لغةٍ واحدة، أمّا من لغتين فلا يصحّ؛ لأن إحدى اللغتين بالنسبة للأخرى مهمَلة، فاختلاط اللغتين يلزم منه ضمُّ مهمَلٍ إلى مستعمَل، وهذا لا يصحُّ.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

ومن الفروع الفقهية على هذه القاعدة:

تكبيرة الإحرام لا تصحُّ بغير العربية لمن يحسن العربية، وتصح لمن لا يحسنها. أما الترجمة في النكاح، والرجعة، والسلام ففيها ثلاثة أوجه، أصحُّها في الأولين الصحة مطلقاً، وفي السلام التفصيل بين من يحسن العربية ومن لا يحسنها.

ومنها ما قاله الرافعي في كتاب الدعاوى: إنّه إذا قال القاضي: قُلْ واللّه، فقال: والرحمن، كان ناكلاً عن اليمين.

رواية الحديث بالمعنى فيه مذاهب، يتخرّج بعضها على الخلاف المذكور في القاعدة.

المطلب التاسع: في التوكيد

التوكيد في اللغة: تقوية مدلولِ ما ذُكِر بلفظ آخر، وهو إمّا معنويّ، كقولك: جاء القوم كلّهم أجمعون، وإمّا لفظيّ؛ أي بإعادة اللفظ بعينه، كقولك: جاء القوم جاء القوم.

ومن القواعد اللغوية ذات الصلة بعلم الأصول قاعدة: «التأسيس أولى من التوكيد»[1]، ومعنى هذه القاعدة: أن كلامَ الشارِع أو كلامَ المكلّف إذا دار بين حمله على معنى جديدٍ مفيدٍ؛ فهو أولى من حمله على الإعادة، ولذلك قالوا: «الإفادة أولى من الإعادة».

فروع هذه القاعدة:

فمن فروعها:

- إذا قال لزوجته: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، ثلاثَ مرات، حُمل كلامه على التأسيس؛ فيقع الطلاق ثلاثاً بائناً؛ حملاً على التأسيس. فإن قال أردت التوكيد صُدِّق دِيانَةً لا قضاءً؛ لأن القاضي مأمور باتّباع الظاهر عند أبي حنيفة ومالك[2]. وقال الشافعي وأحمد لا يلزمه إلا واحدة[3].

(1) الأشباه للسيوطي، ص135؛ وابن نجيم، ص149؛ والتمهيد للأسنوي، ص287؛ ومجلة الاحكام لعلي حيدر افندي، 53/1.
(2) تبيين الحقائق للزيلعي، 218/2؛ والشرح الصغير للدردير 386/3.
(3) الأشباه للسيوطي، 135؛ والمهذب للشيرازي، 58/2، والإنصاف للمرداوي، 22/9.

ومن فروعها:

- إذا حلف على أمرٍ لا يفعله، ثم حلف بعد ذلك المجلس أو في مجلس واحد لا يفعله أبداً، ثم فعله فهل تُحمل يميناه الثانية والثالثة على التأسيس حتى تجب لكل يمين كفارة، أو على التوكيد حتى تجب عليه كفارة واحدة؟ حصل خلاف بين الفقهاء.

فبعضهم يحمل اليمينين الثانية والثالثة على التأسيس مطلقاً قَصَدَ التوكيد أم لم يقصده، وهم الحنفية[1]، وبعضهم يحملهما على التأسيس إلاَّ أن يقصد التأكيد، وهو قولٌ في المذهب الشافعي[2]، والمرجوحُ في المذهب المالكي[3]، وبعضهم يحملهما على التوكيد ديانة لا قضاءً وهو مذهب الكرخي من الحنفية، وبعضهم يحملهما على التوكيد وهم الحنابلة.

لكن ما ذهب إليه الحنفية والشافعية وبعض المالكية هو الأقرب إلى القاعدة.

وفروعُ القاعدة كثيرة استوعَبْتها في كتاب: شرح القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله، ص 290.

المطلب العاشر:
في القواعد التي تختصُّ بالعموم

العموم في اللغة: شمولُ أمرٍ لآخر.

وفي الاصطلاح: هو اللفظ المستغرِقُ جميعَ ما يَصلُح له دفعةً بوضع واحد من غير حصر.

وهناك ألفاظٌ تدلُّ على العموم تسمَّى بصيغ العموم، أو ألفاظ العموم، مثل لفظ: كلّ، وجميع، وسائر، وقاطبة، وعامة، ومعشر ومعاشر، وكافّة.

ومن ألفاظ العموم أيضاً أسماء الموصول مثل: من، وما، وأخواتهما، وأسماء الشرط، والمُحَلّى بـ «أل»، سواء كان اسماً مفرداً كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، أو اسمَ جنسٍ مثل: «الإنسان» في قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: 1، 2]، وكذلك النكرة في سياق النفي، والنكرةُ في سياق الشرط. وكلُّ صيغة من هذه الصيغ هي قاعدة، ولها من الفروع الشيءُ الكثير بيَّنْتُها في كتابي «غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول»، وكثيرٌ منها مذكورٌ في كتب تخريج الفروع على الأصول.

---

(1) انظر: بدائع الصنائع، 10/3.
(2) الروضة للنووي، 16/11.
(3) أسهل المدارك، 30/2 و31.

وهذه الصيغ وضعها علماء اللغة لإفادة العموم والشمول، وقد أخذها الأصوليون عن أهل اللغة. وقرَّروا أثناء كلامهم عن دلالة العامّ أنّ دلالته من طريق اللغة، وأنّ أهلَ اللغة إنَّما وضعوا هذه الألفاظ للدلالة على العموم الاستغراقي اليقيني، حتى قرَّر الحنفيةُ أنّ دلالةَ العامّ على أفراده دلالةٌ قطعية، وهو ما نريد توضيحه في القاعدة التالية.

من قواعد العموم أنّ العام دلالته على أفراده قطعية عند الحنفية، وعند الجمهور ظنيةٌ.

استدلَّ الجمهور بأنَّه ما من عامّ إلا دخلَه التخصيص، أمّا الحنفية فقد استدلّوا بالحقيقة اللغوية، فإنّ أهلَ اللغة لما وضعوا هذه الألفاظَ إنَّما وضعوها للعموم الاستغراقي الذي يفيد القطعَ، فلو كان مفيداً للظنِّ لكان مستعمَلاً في غير ما وُضع له[1].

وهكذا نرى أثر اللغة على القواعد الأصولية وصِلَةَ القربى بين النوعين من القواعد.

وقد تفرَّع عن هذه القاعدة مسائلُ أصوليةٌ منها:

المسألة الأولى: «إذا تعارض العامّ مع الخاصّ قُدِّمَ الخاصُّ»؛ لعدم المكافأة بين العام والخاص، فلا تعارض بينهما، بل يُقدَّم الخاصُّ على العام، هذا عند الجمهور، وعند الحنفية يقدم العامُّ على الخاص؛ لأنّ دلالةَ العام عندهم قطعيةٌ.

المسألة الثانية: «العام إذا كان قطعي الدلالة فلا يصح تخصيصه بالقياس ولا بخبر الواحد، وأما إذا كانت دلالته ظنية فيجوز تخصيصه بالقياس وبخبر الواحد».

ولهذه القاعدة من الفروع ما لا يُحصى.

المطلب الحادي عشر:
في القواعد التي تختص بالدلالة اللفظية على طريقة المتكلمين

الدلالة اللفظية تنقسم إلى منطوق، ومفهوم.

فالمنطوق: ما دلّ عليه اللفظُ في محلّ النطق، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275].

والمفهوم: ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23] على تحريم الضرب من باب أولى.

ثم قَسَّموا المنطوقَ إلى: منطوقٍ صريح، ومنطوق غير صريح.

(1) راجع التلويح على التوضيح، 38/1؛ وفواتح الرحموت، 266/1؛ والمناهج الأصولية للدريني، ص303.

فالصريح: ما دلّ عليه اللفظ مطابقةً، أو تضمُّناً.

وعرّفوا دلالة المطابقة: بأنّها دلالةُ اللفظ على تمام المعنى، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

وأمّا دلالة التضمن: فهي دلالة اللفظ على جزءٍ معناه، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو الناطق فقط.

وأمّا المنطوقُ غيرُ الصريح: فهو دلالة اللفظ على المعنى بطريق الالتزام.

وقسّموه إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ **دلالة إشارة:** وهي دلالةُ اللفظ على لازمٍ غير مقصودٍ للمتكلِّم، كدلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14]؛ على أنَّ أقل مدّة الحمْل ستّة أشهر، وذلك بطرح أربعة وعشرين شهراً للرضاع فيبقى ستّةُ أشهرٍ لأقلِّ مدَّةِ الحمْل.

2 ـ **دلالة اقتضاء:** وهي دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلِّم لولاه لما صحَّ الكلام عقلاً ولا شرعاً. ومثلوا لها بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، ولتصحيحه عقلاً قدَّروا كلمةَ «أهل». وبقوله ﷺ : «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه**»[(1)]. ولتصحيحه شرعاً قدّروا «رفع الإثم»، أي إثم الخطأ والنسيان، وذلك لوقوعه في الأمة.

3 ـ **دلالة تنبيه وإيماء:** وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلِّم لا يتوقَّف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، وإنّما تتوقَّف عليه بلاغةُ الكلام.

وأكثر ما يكون بسبب اقتران حكمٍ بوصفٍ أو شرطٍ، لو لم يكن الوصفُ والشرطُ علةً للحكم؛ لكان اقترانه مُخِلًّا في عرف أهل اللغة.

وقسّموا المفهومَ إلى: مفهوم موافَقة، ومفهوم مخالَفة.

وعرفوا مفهوم الموافقة بأنه: «دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وموافقتِه له نفياً وإثباتاً»[(2)].

وقسّموه إلى: مفهوم مساوٍ، ومفهوم أولى.

---

(1) شرح العضد، 172/2.

(2) شرح العضد على ابن الحاجب، 172/1.

فإن كان الحكم في المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به؛ فهو مفهوم المساوي.

وإن كان الحكم في المسكوت عنه أولى من الحكم في المنطوق؛ فهو مفهوم أولى.

مثال الأوَّل: تحريمُ حرقِ مالِ اليتيم، فإنّه مساوٍ لتحريم أكله.

ومثال الثاني: تحريم ضرب الوالدين، فإنّه أولى من تحريم التأفيف؛ لأن الإيذاءَ فيه أشدُّ.

وأمّا مفهوم المخالفة فقد عرفوه بأنه: دلالة اللفظ على حكم في المسكوت مخالِفٍ للمنطوق، وهو أنواع: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم اللقب عند البعض[1].

وقالوا إنّ تعليقَ الحكم بأحَد هذه القيود؛ يدُلُّ على انتفاءِ الحكم عند انتفاء قيدٍ منها.

ومن القواعد المقرَّرة في هذا الموضوع: «أنّ تقيد الحكم بإحدى صفتي الذات يدلُّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة».

ومآل هذه القاعدة هي إثباتُ حجيةِ مفهوم المخالفة، وهو مذهب الجمهور: المالكية والشافعية والحنابلة.

وذهب الحنفية إلى اعتبار مفهوم المخالفة من الأدلّة الفاسدة.

احتجَّ الجمهور بأنَّ أئمّة اللغة قد عملوا بالمفهوم واعتبروه حجّةً، منهم الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام، والإمام الشافعي، وهما من كبار أئمة اللغة من غير منازع.

واحتجّ الحنفية بأنّ الاحتجاجَ بالمفهوم أدّى إلى لازم باطل، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ [النور: 33]. فمفهوم الآية أنّ الفتيات إن لم يردن التحصنَ، يجوز إكراههن، وهو لازمٌ باطل، فما أدّى إليه ـ وهو العمل بالمفهوم ـ يكون باطلاً.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ [النساء: 23]، قالوا: لو كانت الربيبة خارج الحِجْر؛ فإنَّه يَلْزَمُ جواز نكاحها، وهو باطلٌ.

وأوردوا عليهم أمثلة كثيرة لا يقول الجمهور بالمفهوم فيها؛ لكون المفهوم موضع ضرورة، فإذا لاح للمجتهد أيُّ معنى؛ غير المفهوم من كوْنِ القيدِ خرَج مخرَج الغالِب، أو بيانَ الواقع، أو خرج مخرج تهويل الحُكم، أو تفخيم أمره، أو عارَضه منطوقٌ، فإنَّ المفهوم عند الجمهور يتعطّلُ العمل به، كما هو مقرَّر في كتب الأصول.

(1) كابن الدقاق من الشافعية.

وهكذا ظهر لنا كيف احتكم جمهور الأصوليين إلى ما قرَّره أئمَّة اللغةِ؛ فإنهم لما سمعوا قول الرسول ﷺ: «**مطْلُ الغني ظلم**»[1]؛ قالوا إنّ هذا يدل على أنَّ مطلَ المقترِ ليس بظلم، وهم أئمة اللغة، فلو كان ذِكْرُ القيد لغواً؛ لكان ذلك مُخِلًّا بالبيان والفصاحة؛ لأن كلام اللّه وكلام رسول اللّه ﷺ يُصانُ عن اللغو والعبث.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

من أهمّ الفروع على هذه القاعدة:

1 ـ اختلاف العلماء في زواجِ الأمَة الكتابية عند فقدان طَوْل الحرّة.

فقد ذهب الجمهور إلى عدم جواز ذلك أخذاً من قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء: 25]، فمفهوم الآية يشير إلى تحريم الأمة الكتابية لواجدِ طوْل الحرّة.

وذهب الحنفية إلى جواز نكاح الأمة الكتابية عملاً بالعموم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: 24].

2 ـ اختلافهم في زواج الأمَة مع طَوْلِ الحرّة.

وقد اختلف فيها الجمهور مع الحنفية على غرار الخلاف السابق.

3 ـ إثبات البدعة الحسنة لمفهوم قول الرسول ﷺ: «**من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ**»[2]. فلو أُحدث في الدين ما هو منه ومندرجٌ تحت أصلٍ من أصوله أو كليٍّ من كلّياته؛ فليس بردٍّ؛ لأن للمفهوم اعتباره في الشرع؛ لأنه دليل من الأدلة المعتبرة.

وهناك فروع كثيرة تُثبت حجيّة المفهوم المخالِف، وقد اضطُرَّ الحنفية لإثباته في كلام الفقهاء، لكن ليس من طريق اللغة كالجمهور، بل من طريق العُرف.

---

(1) الحديث جزء من حديث طويل رواه البخاري عن أبي بكر الصديق، كتاب: وجوب الزكاة، باب: زكاة الغنم، م1، ج2، ص146، تصوير: اسطنبول.

(2) الحديث رواه البخاري برقم (2697)؛ ومسلم برقم (1718).

المطلب الثاني عشر: في مباحث الحروف وتحته قواعد

إنّ من أهم ما يَرسم علاقة اللغة بعلم أصول الفقه؛ حروفُ المعاني التي ذكرها أئمة اللغة مثل: ابن السراج في الأصول، والزمخشري في الأنموذج، وأبو حيان في البحر المحيط، والغزني في البديع، وابن مالك في البرهان وغيره، والفارسي في الحروف، والمالقي في رصف المباني، والحسن بن قاسم المرادي في الجنى الداني، وغيرهِم من أئمة النحو واللغة.

وحروف المعاني كثيرة، نكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي يتّضح بها المقصود وتَظهر من خلالها علاقة اللغة بأصول الفقه.

وأبدأ بحرف «الفاء»:

قال المرادي في الجنى الداني: «وأصول أقسام الفاء ثلاثة: عاطفة، وجوابية، وزائدة. أما العاطفة فهي من الحروف التي تشترك في الإعراب والحكم، ومعناها التعقيب، فإذا قلت: قام زيد فعمرو؛ دلّت على أنّ قيام عمرو بعد زيد بلا مهلة، فتشارك «ثم» في إفادة الترتيب، وتفارقها في أنها تفيد الاتصال، و«ثم» تفيد الانفصال، وهذا مذهب البصريين»[1].

وذهب قومٌ منهم ابن مالك إلى أنّ «الفاء» قد تكون للمهلة بمعنى «ثم» وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحج: 63]، وردّ بأنها للتعقيب وتعقيبُ كلّ شيء بحسبه.

وذهب الفَرّاء إلى أنّ ما بعد «الفاء» قد يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل عليه كقوله تعالى: ﴿ وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ﴾ [الأعراف: 4]. والبأسُ في الوجود واقعٌ قبل الإهلاك. وأجيب بأن معنى الآية: وكم من قرية أردنا إهلاكها، كقولهم: «إذا أكلت فسمّ اللّه» وقيل غيرُ ذلك.

وذهب بعضهم إلى أن «الفاء» قد تأتي لمطلق الجمع كـ«الواو»، وقال به الجرمي في الأماكن والمطر خاصّة، تقول نزلتُ نجداً فتِهامَة، ونزل المطرُ نجداً فتهامة، وإن كان ابتداءُ النزول بتهامة أولاً.

قال المرادي[2]: «وقد اتّضح بما ذكرته من هذه الأقوال أنَّ ما نقله بعضهم من الإجماع على أنّ الفاءَ للتعقيب غير صحيح»، وللفاء العاطفة أحكام يضيق عن ذكرها المقامُ.

---

(1) الجنى الداني، ص61 وما بعدها.

(2) الجنى الداني، ص63.

أمّا «الفاء» الجوابية فمعناها الربط وتلازمها السببية، وقال بعضهم والترتيب أيضاً كما في العاطفة ثمَّ إنّ هذه الفاءَ قد تكون جواباً لأمرين: أحدهما الشرط «بإن» وأخواتها، والثاني ما فيه معنى الشرط نحو «أمّا».

وأما «الفاء» الزائدة فضربان: أحدهما الفاء الداخلة على خبر المتبدأ إذا تضمن معنى الشرط، نحو: الذي يأتي فله درهم، فهذه «الفاء» شبيهة بـ «فاء» جواب الشرط، وإنما جعلوها زائدة مع كونها تتضمن معنى الشرط؛ أنّ الخبر مستغنٍ عن رابط يربطه بالمبتدأ، ولكن المبتدأ لما شابه اسم الشرط؛ دخلت الفاء في خبره تشبيهاً له بالجواب، وإفادتُها هذا المعنى لا يمنع من تسميتها زائدة.

الثانية الفاء الداخلة على الفعل المقدَّم معمولُه في الأمر والنهي، مثل: زيداً فاضربه وعمرواً لا تُهِنْ، فذهب قومٌ ـ منهم الفارسي ـ إلى زيادتها، وذهب قوم إلى أنّها عاطفةٌ، وقالوا الأصل في زيداً فاضرب؛ تنبّه فاضرب زيداً، فالفاء عاطفة على تنبّه، ثمّ حذف الفعل المعطوف عليه فلزم تأخير الفاء لئلا تقع صدراً؛ فلذلك قُدّم المعمول عليها.

وذكر النحاة معانيَ أخرى للفاء، أحدها الناصبة للفعل في جواب الطلب، نحو: لا تختلفوا فتختلفَ قلوبكم.

ومذهب البصريين أنّ هذه الفاء عاطفة، والفعل منصوب بأنْ مضمرة بعد الفاء، ويسمّونها «فاء السببية» نحو قوله ﷺ: «**لا تشدّدوا فيُشدَّدَ عليكم**».

وتأتي جارَّةً وهي فاء رُبَّ، ولكنّ النحاةَ ضعّفوا كونَها جارَّةً، وإنما الذي جرّ هو رُبَّ، حتى حكى ابن عصفور وابن مالك إجماعَ النحويين على أنّ الجرَّ في ذلك برُبَّ المحذوفة لا بالفاء.

وتأتي للاستئناف، نحو قوله تعالى: ﴿ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [الأنبياء: 108]، وهي عند التحقيق فاءُ العطف.

وتأتي بمعنى حتى، كقوله تعالى: ﴿ فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ﴾ [الأنعام: 139]. والتحقيق أنها فاءُ العطف.

وتأتي بمعنى إلى، ذكره بعض الكوفيين ومثّلوا له بقول القائل: هو أحسنُ الناس ما بين قرن فقدم، أي إلى قدمٍ وقد ضُعِّف ذلك.

الفاء عند الأصوليين:

أما عند الأصوليين فأكثر ما تأتي أولاً للترتيب مع التعقيب، وممن ذهب إلى هذا المذهب: ابن النجار في شرح الكوكب المنير[1]؛ لأن الأصل في الفاء أن تكون للترتيب مع التعقيب،

(1) شرح الكوكب، 34/1.

واستدل على ذلك بإجماع أهل اللغة. قال الإمام الرازي: «وإنما قلنا إنّها للتعقيب؛ لإجماع أهل اللغة»[1].

(قلت) نقلُ الإجماع غير مسلّم، فقد نفى المراديّ في الجنى الداني نقل الإجماع عن أهل اللغة حيث قال: «وقد اتّضح بما ذكرته من هذه الأقوال أنّ ما نقله بعضهم من الإجماع على أنّ الفاء للتعقيب غيرُ صحيح»[2].

وتأتي عندهم للجزاء، وقد حدث خلاف بين الأصوليين في أنّ «فاء» الجزاء هل تفيد التعقيب أوْ لا، فذهب أبو إسحاق الإسفرائيني إلى القول بأنها تفيد التعقيب، أما الباجي فقال: إنها لا تفيد التعقيب.

ثم اختلفوا في الفاء إذا وقعت في جواب الأمر والنهي هل تفيد التعقيب؟ فذهب الرازي إلى أنّها لا تفيد التعقيب[3]، وأما المعتزلة فقالوا إنها تفيد التعقيب واستدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [مريم: 35].

وتأتي عندهم للسببية، كقوله تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۚ وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة: 197].

وبعد عرْض الأقوال بهذا الإيجاز؛ يمكن أن نلاحظ أنّه لا خلافَ بين النحاة واللغويين في استعمالات الفاء، إلا أنّ استعمالَ اللغويين لها أوسعُ من استعمال الأصوليين، وأنّ الأصوليين لم يستعملوها زائدةً بسبب قاعدة مقرَّرةٍ في علم الفقه والأصول وهي أن: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، والحرف إذا كان زائداً فمعنى ذلك أنَّه مُهْمَلٌ لا معنى له ولا فائدة فيه، وهذا ما يُصان عنه كلام الشارع الحكيم، كما يُصان عنه كلام العاقل اعتباراً لعقله. كما نُلاحظ سلطانَ الإجماع واشتراكَ اللغويِّين مع الأصوليين في الاحتجاج به والنظر في طريقة نقله. وهذا يكشف عن صلة القربى بين هذين النوعين من القواعد.

أهم الفروع الفقهية التي تفرعت على هذه القاعدة:

فمن هذه الفروع:

- إذا قال لزوجته: إن دَخَلْتِ الدار فكلَّمْتِ زيداً؛ فأنت طالق، فيشترط في الوقوع حصول الدخول أولاً ثم تكليم زيد، كما جزم به الرافعي في باب الطلاق[4].

---

(1) المرجع السابق.
(2) الجنى الداني، ص63.
(3) شرح الكوكب المنير، 234/1.
(4) التمهيد للأسنوي، ص214.

- إذا قال لزوجته قبل الدخول: أنت طالق فطالق؛ فإنها تطلق بالأولى ولا يلحقها ما بعدها سواء في ذلك التعليق والتنجيز[1].

الكلام على «ثُمَّ»:

المشهور أنّ «ثمّ» تفيد الترتيب عند أكثر اللغويين، وهي عندهم من العواطف التي تفيد الترتيب مع التراخي.

وذهب الأخفش، وأبو عاصم العبادي من الشافعية إلى أنها لا تفيد الترتيب؛ تَمَسُّكاً بقوله تعالى: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [الزمر: 6]، وبقوله تعالى: ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۞ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة: 7 ـ 9].

وقد أجيب عن الآيات بأجوبة لا مجال لذكرها هنا[2].

وقالوا إنها تأتي زائدةً؛ لذا قال ابن هشام في المغني[3]: «وأجرى الكوفيون «ثم» مجرى الفاء والواو في جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط»[4].

وذهب الأصوليون إلى أنّ «ثم» تفيد العطفَ مع الترتيب والتراخي، قال إمام الحرمين: «فأما «ثم» فمن العواطف ولكنه للترتيب مع التراخي»[5]، وقال الإمام فخر الدين الرازي: «والترتيب على سبيل التراخي وضعوا له «ثم»»، وقال ابن اللحام الحنبلي: «ثم من حروف العطف وهي تفيد الترتيب لكن بمهلة»[6]، وذكر الطوفي الحنبلي أنّ هذا مذهب أكثر أصحاب الإمام أحمد رضي الله عنه[7].

وهنا نلاحظ أنّ الأصوليين قد حصروا استعمال «ثم» في كونها عاطفة، وأنها تفيد الترتيب مع التراخي، وهي ليست عندهم زائدةً؛ لأن الزيادة تفضي إلى الإهمال، وإعمال الكلام أولى من إهماله.

---

(1) قواعد ابن اللحام، ص138.
(2) المصدر السابق، ص140.
(3) 199/1.
(4) زينة العرائس لابن عبد الهادي، ص293.
(5) البرهان، 184/1.
(6) قواعد ابن اللحام، ص138.
(7) انظر: قواعد ابن اللحام / 138؛ وشرح الكوكب المنير، 237/1.

تفريع العلماء على هذه القاعدة:

من فروع هذه القاعدة:

- لــو قال لوكيله: خذ مالي من زوجتي، ثم خالِعها، كان أخــذُ المال قبل الخلع بخلاف ما لو كان بالواو؛ فإنه لا يُشترط تقديم أخذ المال على الخلع.
- إذا وقف علــى أولاده، ثم أولاد أولاده ثم على المســاكين، فينتقل الموقــوف إلى الموقوف عليهم على هذا الترتيب.

الكلام على «الباء»:

الباء للإلصاق سواءٌ دخلت على فعل لازم أو متعدٍّ عند جمهور أهل اللغة، وذهب الأصوليون إلى أنّ الباء إذا اتّصل بالكلام مع الاستغناء عنه أفاد تبعيضاً ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: 6]، وأنكره ابنُ جني كما في البرهان للجويني[1]. وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تأتي الباءُ بمعنى علا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: 75]؛ أي: على دينار[2].

وتأتي الباء للاستعانة، نحو: كتبتُ بالقلم وضربتُ بالسيف.

وتأتي بمعنى المصاحبة، نحو قولهم: اشتريتُ الفرسَ بسِرْجه؛ أي مع سِرْجه.

وبمعنى الظرف، نحو: جلستُ بالسوق.

وللتعدية، مثل: مررتُ بزيد.

الباء عند الأصوليين:

أمّا الأصوليون فأكثر ما يســتعملون الباءَ للتبعيض والتعدية، وهو اختيار الرازي في المحصول، والبيضاوي، ونُسب إلى الشافعي.

واختار بعضهم أن تكون للسببية والظرفية، وهو اختيار ابن عبد الهادي من الحنابلة، وأنكرَ ابن جني من اللغويين مجيئها للتبعيض، وقال: لم يذكره أحدٌ، قال في البحر المحيط: قلتُ أثبته جماعة منهم ابن مالك وقال ذكره الفارسي في التذكرة.

إلا أنّ عامّة الأصوليين قد أثبتوا كونَها للتبعيض، منهم: ابن السمعاني والماوردي والغزالي كما في البحر المحيط للزركشي، واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾.

---

(1) البرهان، 81/1.
(2) نفس المرجع.

قلتُ: وما ذهب إليه الأصوليون هو الأقربُ إلى ظاهر الكتاب لقوله تعالى: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾؛ أي: يشرب منها، فلما حلّت محل «من» التبعيضية دلّت على التبعيض.

تفريع العلماء على القاعدة:

- إذا قال لزوجته: إن عصيتِ بسفرِك؛ فأنت طالقٌ، فإن قصد بالباء السببية؛ طُلِّقت بسبب السفر، وإن لم يقصد السفر بل قصد معصيتها؛ لم تُطلَّق بسبب السفر بل بالمعصية إن حصلت، وإن قصد الظرفية؛ لا تُطلَّق إلا إذا عَصَتْ وهي في السفر لا قبله ولا بعده[1].
- لو قال: اعتقتُ هذا بهذا، أو طلَّقتُ هذه بهذه، فإن أراد السببية لم يُعتق الثاني ولم تطلَّق الثانية، وإن أراد الظرفية بمعنى «في» عُتِقَ وطُلِّقَتْ.
- لو قال لزوجته: أنت طالق طلقة بطلقتين، فإن أراد الظرفية؛ طُلّقت ثلاثاً، وإن أراد تعدل طلقتين طُلّقت طلقتين، وإن أراد الاستصحاب؛ أي مع طلقتين؛ طلقت ثلاثاً والله أعلم.

❊ ❊ ❊

(1) من زينة العرائس لابن عبد الهادي (بتصرف)، ص243.

مراجـع البحـث

1 - الإبهاج شرح المنهاج، ط 1401، الفجالة الجديدة، محمد عبد الرحمٰن السنوسي.
2 - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في خلاف الفقهاء، د.مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2.
3 - أسرار البلاغة للجرجاني، ط1.
4 - أسهل المدارك للدردير، ط2، النشرة التجارية المتحدة.
5 - الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية ـ لبنان، الطبعة الأخيرة، 1959.
6 - الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، 1980، ومؤسسة الحلبي.
7 - أصول السرخسي، طبع ونشر: دار المعرفة، 1973.
8 - أصول الشاشي، طبع ونشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ.
9 - الاقتراح للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط1.
10 - الأم للشافعي، ط3، نشرة دار المعرفة.
11 - الإنصاف للمرداوي، تحقيق: الفقي، ط1، 1374هـ.
12 - الإنصاف للأنباري.
13 - البحر المحيط للزركشي، دار الكتب العلمية، ط1.
14 - بدائع الصنائع، مطبعة الإمام في القاهرة، والطبعة الأولى في الفجالة.
15 - البدخشي على المنهاج، طبع: محمد علي صبيح، مصر.
16 - البرهان في أصول الفقه، الطبعة الأولى، قطر، 1399هـ، تحقيق: د.عبد العظيم ديب.
17 - البهجة شرح التحفة، فقه مالكي، ط2.
18 - تاج العروس للزبيدي.
19 - التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي، دار الفكر.
20 - تبيين الحقائق للزيلعي، ط1، ببولاق.

21 - تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ط3.

22 - التلويح على التوضيح لصدر الشريعة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

23 - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي، ت: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، 1404هـ.

24 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، وعيسى البابي الحلبي.

25 - حاشية الرهاوي على المنار، نشر دار سعادت، المطبعة العثمانية، 1315هـ.

26 - الخصائص لابن جني، دار الكتب المصرية، ط، 1052هـ.

27 - درر الحكام شرح مجلة الأحكام، للأستاذ علي حيدر أفندي، منشورات: دار النهضة.

28 - رد المحتار لابن عابدين، ط2.

29 - الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد شاكر، ط1، 1940م.

30 - روضة الطالبين للشيخ يحيى بن شرف الدين النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

31 - سنن ابن ماجه، تصوير: اسطنبول وعيسى البابي الحلبي، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي.

32 - سنن أبي داود، تصوير: اسطنبول.

33 - سنن الدارقطني، دار المحاسن للطباعة.

34 - سنن النسائي، تصوير: اسطنبول والمكتبة التجارية والحلبي.

35 - شرح الأسنوي على منهاج العقول للبيضاوي.

36 - شرح التلويح على التوضيح، نشر: مطبعة محمد علي صبيح.

37 - شرح تنقيح الفصول للقرافي، دار الفكر، ط1.

38 - الشرح الكبير للدردير، المطبوع على هامش حاشية الدسوقي، المطبعة الأميرية ببولاق، وطبعة البابي الحلبي.

39 - شرح الجمل على المنهج، المطبوع بهامش حاشية الجمل، دار إحياء التراث العربي.

40 - شرح الكوكب المنير للفتوحي، ط1، طبعة دار الفكر، ت: د. محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، 1980م.

41 ـ شرح مجلة الأحكام العدلية، للأتاسي، مطبعة حمص، 1349هـ/ 1930م.

42 ـ شرح المنار، لابن العيني المطبوع على هامش شرح المنار لابن الملك، 1385هـ.

43 ـ شرح المنهاج، للبدخشي، مطبعة محمد علي صبيح.

44 ـ شرح المهذب، تكملة المطيعي، مطبعة عاطف.

45 ـ صحيح البخاري، تصوير: اسطنبول، ودار إحياء التراث العربي، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي.

46 ـ صحيح مسلم، تصوير: اسطنبول، وطبعة محمد فؤاد عبد الباقي.

47 ـ الطراز للعلوي، يحيى بن حمزة العلوي اليمني، طبعة المقتضب، 1332هـ.

48 ـ العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، ت: د. أحمد سير المباركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م.

49 ـ العضد على مختصر ابن الحاجب، مكتبة الكليات الأزهرية.

50 ـ غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول، د. محمود عبود، ط1، 1994م، مكتبة البحوث الثقافية ـ طرابلس.

51 ـ الفتح الكبير للنبهاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1350هـ.

52 ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للأنصاري، المطبوع مع المستصفى، دار إحياء التراث العربي.

53 ـ القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول، د. محمود عبود، دار مجد، ط1، 1406هـ.

54 ـ القاموس المحيط للفيروزأبادي (على المادة).

55 ـ قواعد ابن رجب الحنبلي، دار الباز للنشر والتوزيع، ومكتبة الكليات الأزهرية.

56 ـ قواعد ابن اللحام، ط1، دار المعرفة.

57 ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2.

58 ـ كشف الأسرار على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري، طبعة بلاق.

59 ـ لسان العرب لابن منظور (على المادة).

60 ـ اللمع، في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، ط1.

61 ـ المبسوط، للسرخسي، ط2، نشر دار المعرفة.

62 ـ المحصول في علم أصول الفقه للرازي، دراسة وتحقيق: د.طه العلواني، ط1، مطبوعات جامعة محمد بن سعود بالرياض.

63 ـ المحلَّى لابن حزم، مكتبة الجمهورية العربية.

64 ـ مختصر الروضة للطوفي، ميكروفيلم في قسم المخطوطات التابع لجامعة الملك ابن سعود في الرياض.

65 ـ المدونة الكبرى لسحنون، الطبعة الأولى ببلاق، وطبعة صادر بيروت، ودار المعرفة.

66 ـ المستصفى للغزالي، بلاق.

67 ـ مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، المطبوع مع المستصفى، طبعة بلاق.

68 ـ المسودة لآل تيمية، مطبعة مدني العباسية.

69 ـ المغني لابن قدامة المقدسي، نشر مكتبة الرياض الحديثة.

70 ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية.

71 ـ المناهج الأصولية للدريني، ط1، نشر دار الكتاب: دمشق.

الفروق بين القواعد والضوابط الفقهية

د. عيسى امحمد البجاحي

مدرِّسٌ في جامعة الفاتح، طرابلس ـ لبيبا



توطئــة:

إنّ أفضل ما يقضيه الإنســان من وقته، هو ذلك الذي يصرفه في الاشتغال بالعلم النافع، وأشرفُ العلمِ العلمُ بشــرع الله تعالى، وثمرةُ علوم الشــرع الفقه؛ إذ قــال ﷺ : «**من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين**»[1]. وثمرةُ الفقه قواعدُه وكلياتُه، ومن هنا كانت قواعدُ الفقه أهمّ ما يجب الاشــتغال به في الفقه الإسلامي؛ لأنها الوسيلة التي تكفل لنا ضبطَ فروعه وجزئياته، وتخريجِها على أصولها، وإلحاقِها بكلياتها، وقد أدرك الفقهاء هذه الأهمية، ونوّهوا بفروعها، ونبّهوا عليها في كتبهم منذ أمد بعيد.

فالإمام القرافي اعتبرها أصلاً ثابتًا من أصول الشــريعة، وأنها الأسـلوب الوحيد لجمع شتات الفقه، ومن دونها لا نســتطيع ضبط النوازل والتحكّم فيها لكثرتها وتشــعبها وتعقدها. قال رَحِمَهُ اللَّهُ : «فإن الشريعة المعظمة المحمدية ـ زاد الله تعالى منارها شرفًا وعلوّاً ـ، اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما يســمَّى أصول الفقه، والقسم الثاني قواعدُ كليةٌ فقهية جليلة، كثيرةُ العدد عظيمةُ المدد، مشتملةٌ على أسرار الشرع وحِكمه، لكلّ قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذكر منها شــيء في أصول الفقه، وإن اتّفقت الإشــارة إليه هناك على ســبيل الإجمال. وهذه القواعــد مهمة في الفقه، عظيمــة النفع، وبقدر الإحاطــة بها يعظم قدر الفقيه ويشــرف...، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجَذَع، وحاز قصب الســبق مَن فيها برع، ومن جعل يُخَرِّجُ الفروعَ بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية؛ تناقضت عليه الفروع واختلفت... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات»[2].

---

(1) حديث شريف.

(2) الفروق للقرافي، 312/1.

والإمام الزركشي يعتبر القواعد الفقهية هي السبيلُ إلى حفظ فروع الفقه وجمع شتاته، وأنّ القواعد بالنسبة للفروع كإجمال الشيء بالنسبة لتفصيله؛ حيث قال: «... فإنّ ضبطَ الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتّحِدة هو أدعى لحفظها وأدعى لضبطها، وهي إحدى حِكم العدد التي وُضع لأجلها... ولقد بلغت عن الشيخ قطب الدين السنباطي رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه يقول: الفقه معرفة النظائر[1]. وهذه قواعد تضبط للفقيه أصول المذهب، وتُطْلعه من مآخذ الفقه على نهاية المطلب»[2].

والإمام السبكي اعتبر الرجوعَ إلى قواعد الفقه؛ رجوعًا إلى رأس الفقه ومقامه الأعلى، واعتبر القواعد الفقهية من ركائز الاجتهاد وأُسسه، ويرى أنّ الاشتغال بها ضرورةٌ فقهيةٌ لا غنى للفقيه عنها؛ حيث يقول: «حقٌّ على طالب التحقيق، ومن يتشوَّق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق، أن يُحْكِم قواعد الأحكام؛ ليرجع إليها عند الغموض وينهض بعبء الاجتهاد أتمّ نهوض»[3].

وقال إمام الحرمين في كتاب المدارك: «إنّ لدى الراهن الصحيح؛ الاقتصار على حفظ القواعد، وفهم المآخذ»[4].

وعلى هذا فالقواعد الفقهية كانت أسلوبًا علميًا رائعًا لجمع شتات الفقه؛ ومسائله المبثوثة في أبوابه وفصوله، وقد أكّد الفقهاء عليها، واعتبروا الذي لا يعتني بتحصيلها مفرِّطًا في الفقه، غيرَ ضابط له، مغلوباً على أمره فيه.

ولست مبالغًا إذا قلت: إنّ القواعد الفقهية تمثل قمة الفقه الإسلامي وزبدته وعصارته، وفي صياغة هذه القواعد وعرضِها وتحليلِها تظهرُ العقلية الفقهية الإسلامية الواسعة العميقة، وتبرُز طاقتها الفلسفية التنظيرية، وقدرتها على التجميع والتنظير.

إنّ موضوع هذا البحث: «الفروع بين القواعد والضوابط الفقهية» يجمع في عنوانه بين القواعد والضوابط والفروع، وكلُّ مصطلح يحتاج إلى بحث مستقل ولا يفي بحقه، ولكن أخذًا بقول القائل: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»؛ ننطلق فيه ولا نزعم أنّ هذا الموضوع كان قَفْراً من الاهتمام والبحث العلمي، بل أَعلم أنَ ثمة من الباحثين من تناوله على وجه من الوجوه، وفي جزء من أجزائه، ولكنَّ ذلك كلَّه لا يعدو أن يكون جهودًا متفرّقة لا تجمعها وحدة المشروع، ولا يُنظِّمها ويؤلِّف بينها بناءٌ واحدٌ ومنهجٌ واحد، ثمّ هي لم تَصدر عن نفس البواعث العميقة التي أشرت إليها فيما سبق.

(1) كلمة «النظائر» وكذا «الأشباه» هما من أسماء القواعد الفقهية.
(2) نظرية التقعيد الفقهي، للروكي، 16،
(3) الأشباه والنظائر، للسيوطي، 10/2.
(4) المصدر السابق.

ولا يفوتنا أن تناول مثل هذا الموضوع في بحث حُدّد مسبقًا في حجمه وعدد صفحاته يقتضي الإيجازَ المقتضبَ. وسوف أتناول في هذا البحث القواعدَ والضوابطَ الفقهية، وما يتبعها من فروع.

ماهية القواعد الفقهية:

إذا كان الفقه هو ثمرة العلوم الشرعية؛ فإنّ القواعد الفقهية هي لبُّ الفقه وزبدتُه، منها تتبلورُ العقلية الفقهية الإسلامية الناضجة، القادرة على التجميع والتأصيل للمسائل الفقهية المتناثرة في مصادره، والمتشعبة هنا وهناك. وهذه القواعد لها ضوابط وتعريفاتٌ لا بدَّ من توضيحها.

تعريف القاعدة:

التعريف اللغوي: تحوم القاعدة حول معنى واحد، هو: الأصل والأساس. جاء في لسان العرب: «والقاعدة: أصل الرأس، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت: أساسه»[1]. وفي التنزيل: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾ [البقرة: 127].

والقواعد من النساء: جمع قاعدة، وهي المرأة الكبيرة المسنة[2].

وقواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شُبِّهت بقواعد البناء[3].

وهكذا، فالمعنى العامُّ الذي تدور حوله الاستعمالات اللغوية لكلمة «قاعدة» هو: الأصلُ والأساس، سواء كان ذلك في الحسيات كما مرّ، أو في المعنويات كقواعد الإسلام.

وفي اصطلاح النحاة: هي الضابط بمعنى الحُكم المنطبق على جميع جزئياته، كقولهم: الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب[4].

التعريف الاصطلاحي للقاعدة:

جُعل للقاعدة في الاصطلاح العام عدّة تعريفات، فهي كما عرّفها الفيومي: «الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[5].

وعرفها الشريف الجرجاني بأنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[6].

(1) لسان العرب لابن منظور، مادة: قعد.
(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، 36/4.
(3) لسان العرب، مادة: قعد.
(4) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقاء، 946/2.
(5) المصباح المنير، 72/2.
(6) التعريفات للجرجاني، 72/2.

وعرفها الشيخ مصطفى الزرقاء بأنها: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية، تتضمّن أحكامًا تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل ضمن موضوعها»[1].

وما نجده في تعريف السبكي للقاعدة، وتخلّصه من لفظة «جميع» حيث قال: «القاعدة الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها»، كما نلاحظ الحموي في الحاشية التي جعلها على الأشباه والنظائر لابن نجيم، أنّه استغنى عن لفظة «كلي» بلفظة «أغلبي»، وعن لفظة «جميع» بلفظة «معظم»، إذ عرّف القاعدة بأنها: «حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه»[2].

وقد عرفها الأستاذ الروكي بتعريف آخر، مما استشفَّه من مقدمة فُروق القرافي عن القاعدة الفقهية، وهو: «الأصل الفقهي أو الكلية الفقهية التي تندرج فيها وتُخَرَّج عليها فروعٌ وجزئياتٌ فقهية كثيرة من جنس تلك الكلية أو ذلك الأصل»[3].

ويفهم من خلال التعريفات السابقة أن المعنى الاصطلاحي العام للقاعدة هو: اندراج مجموعة من الجزئيات المتجانسة أو المتشابهة في حكم ما، في أصل وأساس واحد يجمعها ويُطلق عليه اسم: «الكلي» أو «الكلية»[4].

وخلاصة القول في هذا أنّ الفقهاء قد عرّفوها بتعريفات متقاربة وعامة.

وقد نأخذ بتعريف أبي عبد الله المقّري؛ لأنه وكما ذكر الأستاذ الروكي، هو من أدقّ التعريفات وألصقها بموضوع القاعدة الفقهية، حيث عرّف القاعدة بأنها: «كلُّ كلّي هو أخصُّ من الأصول[5]، أو سائر المعاني العقلية العامة، وأعمُّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[6].

الكلي، أو الكلية هو الحكم العام الذي ينطبق على مجموعة من الأفراد المتجانسة المندرجة فيه والمتأصلة به.

---

(1) المدخل الفقهي العام، 947/2.

(2) حاشية الحموي، 51/1؛ قواعد الفقه الإسلامي للروكي، 108.

(3) قواعد الفقه الإسلامي للروكي، 109.

(4) الكلي، أو الكلية سمي بذلك نسبة إلى لفظة «كل»؛ لأن القاعدة غالبًا ما تُصَدَّرُ بهذه اللفظة، كقول المَناطِقة: «كل متغير حادث»، وقول النحاة: «كلّ ما لا يعقل لا يُذَكَّر ولا يؤنَّث»، وقول الأصوليين: «كلُّ صيغة أمرٍ عريت عن القرائن فهي للوجوب»، وقول الفقهاء: «كل سلف جر نفعًا فهو حرام» وهكذا... وحتى إذا لم تتصدر القاعدة بلفظة «كل»، فإنّ معناها يتضمنها. قواعد الفقه الإسلامي للروكي، 108.

(5) المراد بالأصول أصول الشرع وقواعده العامة التي يُتوصَّل إليها بواسطة استقراء النصوص، أو بواسطة تتبع مقاصد الشريعة. فالأصل أعم من النص، وقد يكون أقوى منه، ومن ثم كانت الأصول أوسع نطاقًا وأقوى مدلولاً من القواعد الفقهية. قواعد الفقه الإسلامي للروكي، 108.

(6) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.

وعليه فالقواعد تمتاز بمزيد من الإيجاز في صياغتها، فتُصاغ القاعدة بكلمتين، أو ببضع كلمات محكَمة من ألفاظ العموم[1]. والذي نعنيه مما سبق أنّ هذه القواعدَ إنّما هي مبادئُ وضوابطُ فقهيةٌ يتضمّن كلٌّ منها حُكمًا عامّاً، وهذه القواعد الفقهية هي أحكامٌ أغلبية غيرُ مطّردة.

ولذلك كانت تلك القواعد قلّما تخلو إحداها من مستثنيات في فروع الأحكام التطبيقية خارجةٍ عنه، وكونُ هذه القواعد أغلبيةً لا يغض من قيمتها العلمية، وعظيم موقعها في الفقه، وقوة أثرها في التفقيه؛ حيث نجد في هذه القواعد تصويراً بارعاً، وتنويراً رائعاً للمبادئ والمقرّرات الفقهية العامة، وكشفاً لآفاقها ومسالكها، وضبطًا لفروع الأحكام العملية بضوابط تبيّن في كلّ زمرة من هذه الفروع وحدةَ المناط، وجهةَ الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها، ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعًا مشتّتة، قد تتعارض ظواهرها من دون أصول تمسك بها في الأفكار[2].

ونستخلص مما ذكر في التعريف بالقاعدة الفقهية مع ما أورده الشيخ مصطفى الزرقاء في ذلك، من أنّ القواعد الفقهية عبارة عن مفاهيمَ ومبادئ فقهية كبرى ضابطةٌ لموضوعاتها، قد بدأت حركة تقعيدها وتدوينها أواخر القرن الثالث الهجري، وأنّ معانيها الفقهية كانت مقرَّرة لدى الأئمة المجتهدين، تعتبر أصولاً علمية لهم يقيمون بها ويبنون عليها ويعلِّلون بها، وإن كانت لم تُفرَد بالتدوين قبل ذلك، ولم تأخذ الصياغة التي انتهت إليها فيما بعد، إلا الصقل والتحوير. وهي غير «أصول الفقه» التي هي علم يقرر الطريقة العلمية في تفسير النصوص وفهمها والاستنباط منها[3].

ويضيف الشيخ الزرقاء في حديثه عن القواعد الفقهية قوله: «إن المذهب الحنفي هو أقدم المذاهب الأربعة الكبرى قد كانت الطبقات العليا من فقهائه أسبقَ إلى صياغة تلك المبادئ الفقهية الكلية في صيغ قواعد، والاحتجاج بها... عنهم نقلَ رجال المذاهب الأخرى ما شاؤوا منها»[4].

وممن أيده في ذلك الأستاذ الروكي في قوله: «فمذهب أبي حنيفة هو أسبق ظهورًا وتأسيسًا من غيره من المذاهب الفقهية الأخرى»، إلا أن عبارته فيما يخص كتب القواعد الفقهية والأسبقية كانت أدق وألطف مما ذكره الشيخ الزرقاء في ذلك، حيث جاء قوله: «أقدم ما وصلنا من كتب القواعد الفقهية ـ فيما نعلم ـ هو كراسة صغيرة للفقيه الحنفي أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة 340هـ،

(1) ألفاظ العموم في اصطلاح علم أصول الفقه هي الألفاظ الموضوعة لغة للدلالة بصيغتها أو بمعناها على أفراد كثيرة غير محصورة على سبيل الاستغراق. المدخل الفقهي العام، 947/2.
(2) المدخل الفقهي العام، 948/2 ـ 948.
(3) المصدر السابق نفسه، 955/2.
(4) المصدر السابق نفسه، 952/2.

وهي تضم مجموعة من القواعد الفقهية العامة على مذهب الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ »، وأضاف قوله: «ولا نستطيع أن نذهب أكثر من هذا؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى التوثيق والحُجج العلمية»[1].

وما ذكره الشيخ الزرقاء في ذلك شبيه بما جاء به الدكتور عجيل جاسم النشمي في مقاله الوارد في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن جامعة الكويت سنة 1405هـ الموافق 1984م، بـ «مقدمات في علم أصول الفقه»، ومما جاء فيه: «لعلّ أوَّلَ من حرّر القواعد وذكر الفروع هو الإمام: معين الدين أبو حامد محمد بن إبراهيم الجاجرمي الشافعي المتوفى سنة 617هـ، ولقد اهتمّ الأصوليون والفقهاء مع مطلع القرن السابع الهجري بفقه جديد وعلم دقيق يخدم علم الفقه خاصة في جانبه التطبيقي في الفروع، سميت بالقواعد الفقهية أو الأشباه والنظائر، فأخذ العلماء بتحرير القواعد وجمع الفروع التي تحكمها تلك القواعد، وإدراجها تحتها، وجمع الفروع المتشابهة والمتناظرة أيضاً، وإدراجها تحت تلك القواعد، ثم ذكْرِ الفروع المستثناة من تلك القواعد[2].

وقد قام بالرد عليه الدكتور الروكي بما فيه الكفاية، ومما جاء في رده عليه: «ومع هذا كله فإن ادعاء أن الكتابة في علم القواعد الفقهية لم تكن إلا في مطلع القرن السابع الهجري يحتاج إلى شواهد وتوثيقات»[3].

ورجوعًا إلى ما قاله الشيخ الزرقا من أن المذهب الحنفي له الأسبقية من الناحية التاريخية بالنسبة لظهور المذاهب الفقهية، وكذلك علماؤه كان لهم السبق في ما كتب عن القواعد الفقهية.

فدراستنا هذه تنصب على القواعد الفقهية من دون النظر إلى أسبقية المذاهب وتاريخ ظهورها؛ لأن ذلك واضح، وله شأن نحن لسنا بصدده.

أما فيما يخص أن المذهب الحنفي هو أقدم المذاهب الأربعة الكبرى، قد كانت الطبقات العليا من فقهائه أسبق إلى صياغة تلك المبادئ الفقهية الكلية في صيغ قواعد للاحتجاج بها، وعنهم نقل رجال المذاهب الأخرى ما شاؤوا منها، ففيه نظر، وليس من السهل التسليم له فيما ذهب إليه في ذلك؛ لأنه وكما ذكرنا من حيث ما نقلناه عن الأستاذ الروكي في قوله: «إنّ ذلك يحتاج إلى التوثيق والحُجج العلمية».

ويغلب على الظن أنّ هناك محاولات سابقة وإن لم تصل إلى أيدي الباحثين؛ لأن تلك الفترة تُعتبر جدُّ دقيقة بسبب شُحّ المصادر، حتى يتمكّن الباحثون من الاطلاع عليها، ثمّ بعد ذلك تتمّ الإشارة إليها أو الإشادة بأصحابها، وبذلك تظهر الحقيقة.

---

(1) قواعد الفقه الإسلامي، 140.

(2) المصدر السابق نفسه، 136 ـ 137.

(3) المصدر السابق نفسه والصفحتان ذاتهما.

وقد يفيدنا في هذا أيضاً ما قاله الأستاذ الروكي في ذلك، بقوله: «وقبل استعراض ما أسفرت عنه حركة التأليف في القواعد الفقهية من كتب ومؤلفات ودواوين فقهية تقنينية، أشيرُ إلى أنّ هناك صنفين كبيرين من هذه الكتب:

الصنف الأول: كتب الخلاف، أو الفقه المقارن؛ ذلك لأنّ التأليف في الخلاف يتطلب التضلع في نماذج الاستدلال، والتمكن من ملكة الاحتجاج والتنظير، وكلّ ذلك يحتاج إلى الإحاطة بقواعد الفقه وأصوله التي تنبثق عنها فروعه وجزئياته؛ لذلك جاء هذا الصنف من الكتب يستدعي مادّة غزيرة من القواعد الفقهية وخاصّة تلك التي ألَّفها أصحابها لتأييد مذهبهم الفقهي وتصديقه والتنظير له، والردّ على مخالفيهم من فقهاء المذاهب الأخرى.

وأبرز هذه الكتب وأغزرها مادّة هي تلك التي تهتمّ بالتخريج والتفريع؛ حيث يبسط الفقهاء بذكر ما ينبني عليها من الفروع والجزئيات، وقد يتّخذون طريقة عكسية فيستعرضون الفروع والجزئيات، ثمّ يُرجعونها إلى أصولها وقواعدها»[(1)].

وهو بقوله هذا وكأنّه سبق له الاطلاع على ما كتبه ابن بركة في مقدمة كتابه «الجامع» التي جاء فيها: «وهذا خبر له تأويل وشرح طويل، ولن يخفى على خواصّ أصحابنا إن شاء اللّه؛ لأن الكتاب لهم جمعناه، وإياهم قصدنا به؛ لأن الرجوع إليهم، والمعوَّل عليهم»[(2)].

فذانك مما جاء وكتبه في مقدمة كتابه الجامع، التي منها:

«ثم نبدأ بذكر الأخبار المروية عن النبيّ ﷺ التي تتعلق بها أحكام الشريعة، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في تأويلها وتنازعوا في صحة الحكم بها، لأنها قواعد الفقه وأصول دين الشريعة، لحاجة المتفقّه إلى ذلك، وقلّة استغنائه عن النظر فيه والاعتبار في معانيه، فالواجب عليه إذا أراد علم الفقه أن يتعرف أصول الفقه وأمهاته، ليكون بناؤه على أصول صحيحة ليجعل كل حكم في موضعه، ويحرص على سنّته، ويستدلّ على معرفة ذلك بالأدلة الصحيحة، والاحتاجاجات الواضحة، وأن لا يسمي العلة دليلاً، ولا الدليل علة، والحجة علّة، وليفرق بين معاني ذلك، ليعلم افتراق حكم المفترق واتفاق المتفق»[(3)].

فإذا كان هذا مما جاء في كتاب ابن بركة الذي اهتم بتأصيل الفقه وتقرير قواعده، واهتمّ كذلك بمقارنة الفقه الإباضي بالمذاهب الأخرى، ممّا زاده ذلك سعة في الفكر وقوّة في المناظرة.

---

(1) قواعد الفقه الإسلامي، 140 ـ 141.
(2) كتاب الجامع لابن بركة، 258/1.
(3) المصدر السابق، 14/1.

وإدراكًا منه بأهمية دراسة أصول الفقه والنظر في الروايات، وكيفية الاستنباط من الآيات القرآنية، وإعادة فروع الفقه إلى القواعد التي يسمّيها أحيانًا أمهات الفقه، واستطاع في كتابه أن ينص على **القواعد الخمس الكبرى** إما بألفاظها أو بإشارة إليها، كما نجد الكثير من القواعد الفقهية الأخرى، ومن تلك القواعد التي اعتنى بها وعالجها هي قاعدة: «**اليقين لا يزول بالشك**»، وقاعدة: «**العادة محكمة**». وقد ألف كتابه المسمى «التعارف» لتوضيح العلاقة بين القاعدتين، ومن منهجه في ذلك أنَّه يلمِّح إلى القاعدة مع كثير من الفروع التي يراها تندرج تحتها؛ ليؤكِّد على أصله الذي سار عليه في الحكم على الفرع.

كقوله في قاعدة **اليقين لا يزول الشك**: «من شكّ في تكبيرة الافتتاح فلم يدر أكبّرها أم لم يكبرها، فالأصل أنه لم يأت بها، فلا يخرج من فرضها إلا بيقين»[1].

وما جاء في هذا المؤلَّف لن نأتي عليه في صفحات هذا البحث ولكن كان ذلك مثالاً ورداً وتوضيحًا بأنّ العلَّامة ابن بركة كان من السابقين إلى القواعد الفقهية، وإن لم تتمَّ الإشارة إليه عند الشيخ الزرقاء، أمثال: الكرخي الذي أخذ عن أبي طاهر الدباس الذي هو بدوره أخذ عن أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي المتوفى 430هـ من أئمة الحنفية في كتابه «تأسيس النظر».

وفي اعتقادي وبحسب ما أشرت إليه في السابق فيما ذكره الشيخ الزرقاء، وما حدده الأستاذ الروكي بقوله فيما مضى، فالكتب أو المؤلَّفات التي تعنينا في هذا الصدد وحسب ما تمكَّنا من الوقوف عليه فهي:

1 - كتاب «الجامع» للإمام أبي محمد بن عبد الله بن بركة، المتوفى 342هـ[2].
2 - كتاب «القواعد» للإمام أبي الحسن الكرخي، المتوفى 340هـ[3].
3 - كتاب «عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار» لأبي الحسن بن القصار المالكي، المتوفى 398هـ.
4 - كتاب «اختلاف العلماء» لأبي جعفر الطحاوي الحنفي، المتوفى 321هـ.
5 - كتاب «تأسيس النظر» لأبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، المتوفى 430هـ.
6 - كتاب «الإشراف على مسائل الخلاف» للقاضي عبد الوهاب المالكي، المتوفى 422هـ.
7 - كتاب «تخريج الفروع على الأصول» للإمام الزنجاني الشافعي، المتوفى 656هـ.

---

(1) كتاب الجامع لابن بركة، 432/2.
(2) أجوبة ابن خلفون، 113.
(3) المدخل الفقهي العام، 954/2.

8 ـ «الدرة المعنية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية» لإمام الحرمين عبد الملك الجويني، المتوفى 478هـ.

9 ـ كتاب «المغني» لابن قدامة المقدسي، المتوفى 620هـ، وهو في الفقه المقارن.

10 ـ كتاب «القواعد» في فقه الشيعة الإمامية الجعفرية، للعلامة الحلي، المتوفى 726هـ.

11 ـ كتاب «الفرائد البهية في الفوائد والقواعد الفقهية» للشيخ محمد حمزة الدمشقي الحنفي، وتمَّ تأليفه بعد مجلة الأحكام العدلية، وهو آخر وأوسع ما جُمع في القواعد والأصول الفقهية على مذهب الأحناف[1].

بالإضافة للكتب الثلاثة التي أشار إليها الشيخ الزرقاء، وهي:

1 ـ كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للإمام الشافعي عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المتوفى 660هـ.

2 ـ وكتاب «الفروق الفقهية» للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى 684هـ.

3 ـ وكتاب «القواعد» للفقيه الحنبلي عبد الرحمٰن بن رجب، المتوفى 790هـ.

وهي كما ذكر أنّ هذه الكتب على عظم قيمتها، لا تتضمّن القواعد بالمعنى الذي حدّدناه لكلمة «القاعدة»[2]. ومن هنا فإن التأليف في القواعد الفقهية والأسبقية فيها أمرٌ جد دقيق وحسّاس، ولا يمكن الفصل فيه بتلك السهولة؛ وعليه يجب أن يُترك ذلك لأصحاب الشأن ودون مشاحّة.

وما ذكرناه عن مؤلّفي ومؤلَّفات القواعد الفقهية يفرض علينا ـ وقبل الانتقال من هذه القضية إلى غيرها ـ أن نأتي ولو بمثال لأحد الكتب المذكورة لتكون دليلاً وشاهداً على ما نقول:

وليكن ممّن جعلناه على رأس القائمة في ذلك، وهو أبو محمد بن بركة العُماني المولود في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وهو من العلماء الذين اهتمّوا بتأصيل الفقه وتقرير قواعده، واهتمّ كذلك بمقارنة الفقه الإباضي بالمذاهب الأخرى، وعمل على إعادة فروع الفقه إلى القواعد التي يسمّيها أحيانًا أمّهات الفقه.

كما كانت له مؤلَّفات عديدة منها كتاب «الجامع»، وهو في ثلاثة أجزاء، إلّا أنه عَدَت عليه عوادي الزمن ولم يَصِل منه إلينا إلا الجزءان الأول والثاني، وقد تمّ تحقيق وطبع الجزأين في 1254 صحيفة، وممّا جاء في مقدّمته: «فالواجب عليه إذا أراد علم الفقه أن يتعرّف أصولَ الفقه

---

(1) المدخل الفقهي العام، 958/2.

(2) المصدر السابق نفسه، 959/2.

وأمّهاته؛ ليكون بناؤه على أصول صحيحة، ليجعل كلّ حكم في موضعه ويجريَه على سننه، ويستدلّ على معرفة ذلك بالأدلّة الصحيحة ليعلم افتراق حكم المفترق واتّفاقَ المتّفق...»[1].

وإذا تتبّعنا ما قاله في كتابه الجامع وهو يستدلّ فيه لقاعدة: «اليقين لا يزول بالشك» وذكره للحديث النبوي: «**لا وضوء إلا من صوت أو ريح**»[2]؛ نجده يقول: «وهذا خبرٌ له تأويلٌ وشرحٌ طويل، ولن يخفى على خواصّ أصحابنا إن شاء الله؛ لأنّ الكتاب لهم جمعناه، وإياهم قصدنا»[3].

كما ألّف رسالة مستقلّة في قاعدة واحدة من القواعد الكبرى المتفق عليها وهي: «**العادة محكَّمة**»، سماه كتاب: «**التعارف**»، ومما جاء في هذا الكتاب: «فالواجب على من أنعم الله عليه بالإسلام وخصّه بشريعة الإيمان، أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يُثبِّت قواعدَ البنيان قبل أن يرفع شواهق الأركان، ومن عرف معانيَ الأصول عرفَ كيف يبني عليه الفروع، ومن لم يعرف حقيقة الأصول كان حريّاً أن تخفى عليه أحكام الفروع»[4].

وهكذا، وبعد تعريف القواعد الفقهية وتناول ما له علاقة بذلك، وقبل الدخول في طريق استخراج واستنباط القواعد الفقهية نعرج قليلاً على الضوابط.

الضوابط الفقهية:

أو الضابط الفقهي، وهو أضيق نطاقًا من القاعدة الفقهية؛ لأنّه محصور في موضوع فقهي واحد، يجمع فروع باب فقهي واحد. قال السيوطي: «القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتّى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد»[5]. وهو ما أكّد عليه الكُدمي في تعريفه للضابط: «والضابط يجمعها فروعًا من باب واحد»[6].

وذلك بعينه ما ذكره ابن نجيم في قوله: «إن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى والضابط يجمعها من باب واحد»[7].

هذا إذا اعتبرنا المعنى الاصطلاحي الخاصّ للضابط، أمّا إذا لم نعتبر ذلك وانصرفنا إلى المعنى الاصطلاحي العام، فلا يكون هناك فرق بين القواعد والضوابط. وهو ما ذكره الفيومي

(1) كتاب الجامع لابن بركة، 14/1.
(2) حديث مشهور.
(3) كتاب الجامع لابن بركة، 258/1. ولنا عودة لهذا المصدر عند التمثيل للقواعد الفقهية.
(4) التعارف، لابن بركة، 4.
(5) الأشباه والنظائر في النحو، 9/1.
(6) كليات أبي البقاء، 48/4.
(7) الأشباه والنظائر في النحو، 9/1.

عندما فسّر القاعدة بالضابط، وهو ما فعله كذلك عبد الغني النابلسي حينما اعتبر القاعدة بمعنى الضابط، وعرّفها بتعريف واحد وهو: «الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[1]، وهو ما يُرى عند الإمام النووي في شرحه لجملة من القواعد الفقهية، فقد قدّم لها بتقديم واحد ولم يفرّق فيه بين القواعد والضوابط، بل رادف فيه بين القاعدة والضابط[2].

وعليه فالقواعد والضوابط اعتبِرُهما وجهين لعملة واحدة؛ لأنّ المختصّين لم يميّزوا بينها، أو يفرّقوا في شيء، سوى أنّ القواعد أوسعُ من الضوابط من حيث الأبوابُ التي تأويها والفروع التي تتبعها، وهو ما نجده في قول الدكتور وهبة الزحيلي في قوله الذي يفرّق فيه بين القواعد والنظريات الفقهية، حيث يقول: «القواعد تختلف عن النظريات الفقهية، فهي مبادئ وضوابط فقهية يتضمن كل منها حكمًا عامًا أو أغلبيًا في العبادات أو المعاملات، أمّا النظريات فهي نظام موضوعي في الفقه يشمل عدة أبواب فقهية»[3].

وبهذا لم يبق لي ما أقوله في الضوابط، وعليه ننتقل إلى عناصر القاعدة الفقهية وما تحويه من أمور الاستيعاب واطّراد وأغلبية، وتجريد وإحكام، وكذلك العلّة وما يتبعها.

عناصر القاعدة الفقهية:

المقصود بعناصر القاعدة الفقهية هي تلك المقوّمات العلميّة الأساسية التي تتكوّن منها حقيقة القاعدة وتكتسب منها ماهيتَها، وتلك هي الضوابط الذاتية للقاعدة الفقهية التي منها:

أولاً: الاستيعاب: وهو كون القاعدة تشتمل على حُكْم جامع لكثير من الفروع، وهو ما عُبِّر عنه في التعاريف السابقة بالانطباق والاندراج والاشتمال، ولا تكتمل حقيقة التقعيد إلا إذا كان هذا الاستيعاب من القوّة وشدّة السريان بحيث تنتظم به فروع كثيرة، ومسائلُ فقهيةٌ من أبواب شتى.

وهكذا فاستيعاب الفروع عنصر من عناصر القاعدة الفقهية[4].

ثانياً: الاطّراد أو الأغلبية: وَرَدَ الاطّرادُ في اللغة بمعنى التتابع والاستمرار والجريان والاستقامة[5]، وفي الاصطلاح: «هو ما يوجِب الحُكْمَ لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت»[6].

---

(1) نظرية التقعيد، 58.
(2) الأصول والضوابط للنووي، 22؛ نظرية التقعيد، 58.
(3) المصدر السابق، 174.
(4) المصدر السابق، 68 ـ 70.
(5) لسان العرب، مادة: طرد.
(6) التعريفات للجرجاني، 141.

وبين المعنيين اللغوي والاصطلاحي تناسب ملحوظ؛ لأنه إذا كان وجود الحكم وثيقًا بوجود العلة ارتباطَ تلازم؛ أي أنه كلما وُجدت العلة وُجد الحكم؛ فهذا هو عين التتابع والاستمرار والجريان والاستقامة، والأصلُ في حقيقة القاعدة أن تكون مطّردة؛ أي أنها تنطبق على كلِّ جزئياتها من دون تخلّف أيّ جزئية منها، فتكون بذلك متتابعة يتبع بعضُ فروعِها بعضًا في الحكم الجامع، وهذا هو الأصل في القاعدة، لكنّها قد يَخْتَلِف فيها عنصر الاطِّراد فتنتقلُ إلى مرتبة الأغلبية؛ أي أنّها تنطبق على أغلب جزئياتها لا على كلِّها.

والاطّراد أو الأغلبية مرتبطٌ بالاستيعاب ارتباطَ تكميلٍ وتفسيرٍ، فإذا لم يكن في القاعدة اطّراد ولا حُكْمٌ أغلبيٌّ؛ فإنها لا تستحقّ حينئذ أن تكون قاعدة بالمعنى العلمي[1].

ثالثاً: التجريد: معنى التجريد في القاعدة أن تكون مشتمِلةً على حُكم مجرَّد عن الارتباط بجزئية يصفها من غير أن يكون خاصًا ببعضها دون بعض، لأنّه إذا كان خاصًا بعين لجزئية لا بموضوعها وعلتها؛ لم تضمَّ له حينئذ قاعدة.

فالتجريد في اللغة معناه التعرية، والتعرية معنى خاص فيما ذكرناه؛ لأن القاعدة الفقهية لا يكون فيها عنصر التجريد إلا إذا كان حكمها وثيقًا بموضوع جزئياتها لا بذواتها.

وفقدان القاعدة لعنصر التجريد؛ يجعلها تفتقد عنصر الاستيعاب أيضاً، وإذا فقدت القاعدة عنصر الاستيعاب؛ جرّ ذلك إلى فقدان عنصر الاطّراد أو الأغلبية لتلازمها كما تقدّم[2].

رابعاً: إحكام الصياغة: وأعني بهذا الإحكام أن تُصاغ القاعدة الفقهية في أوجز العبارات وأدقِّها، وأقواها دلالةً على الحكم الذي تشتمل عليه القاعدة، وينبغي أن تكون الألفاظ مُمْعِنَةً في الشمول والعموم والاستغراق؛ حتى لا تنزل القاعدة إلى مرتبة الضوابط والحدود والتعريفات.

وانعدام هذا الإحكام في القاعدة يفقدها حقيقةَ التقعيد وماهيته؛ ذلك أنّ القاعدة الفقهية إذا صيغت في جملٍ أو فقرة أو أكثر من ذلك؛ لم تؤدِّ وظيفتها التي هي جمع الفروع والجزئيات في حكم واحد[3].

ولم يبق لنا قبلَ الدخول في طرق استخراج واستنباط القواعد إلا توضيحَ المشقَّة والعلّة؛ لاحتياجنا لهما أحيانًا في علاقة الأحكام، فنقف عليهما بإيجاز غير مخلّ.

---

(1) نظرية التقعيد، 71.

(2) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

(3) المصدر السابق، 76 ـ 77.

المشقة:

المشقَّة ـ بالتحريك وتشديد القاف ـ العُسـرُ والعناءُ الخارجان عن حدّ العادة في الاحتمال[1].

والمشقَّة مثلاً تختلف في السـفر باختلاف وسـائل النقل والمواصلات، كما تختلف من مصدر إلى مصدر آخر لما يجده المسـافر من تعب وعنـاء متباينٍ ومتفاوتٍ؛ فإنّ المشـقة التـي تلحق راكب الحافلات الوثيرة المجهَّزة بالمكيفات الهوائية، ووسـائل التدفئة أو القطارات السـريعة التي تسبق الصوت، أو الطائرات الواسـعة المريحة، أخفُّ بكثير من المشـقَّة التي تلحق المسـافر العادي أو المسـافرَ الضاربَ على أكباد الإبل في الصحراء، كما أنّ الأفراد المترفين لا ينالهم من المشقّة ما ينال غيرهم من المسافرين.

العلـة:

معنى العلة لغة واصطلاحًا: اسـم لما يتغيّر الشيءُ بحصوله، أخذاً من العلة التي هي المرض؛ لأنَّ تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض[2].

وأمّا العلة الشرعية فقد اختلف في تعريفها الأصوليون من السنة والمعتزلة، على أقوال كثيرة أهمها:

الأول: قول المعتزلـة: إنّ العلة هي الوصف المؤثِّر في الحكم ذاتِه؛ أي الموجب له، وهو مبنيٌّ على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

الثاني: وهو قـول الغزالي: إنّ العلة هي الوصف المؤثِّر في الحكـم بجعل الله إياه مؤثرًا فيه، أراد الغزالي بتعريفه هذا أنّ الوصفَ يوجب الحكم ويستلزمه عقلاً بعد جعل الله له مؤثِّرًا فيه، فهو عين تعريف المعتزلة، فيكون باطلاً.

الثالث: وهو قول الآمـدي وابن الحاجب: أنّ العلة هي الوصف الباعث على الحكم، وقد فسـر الباعث بأنّه الوصف المشتمل على حكْمة تصلح أن تكون مقصودةً من الشارع من شرع الحكم، فليس معناه أنّه قد بعث الشارع وحمله على تشريع الحكم.

الرابع: أنّ العلة هي الوصف المعرّف للحكم، وهو قول الإمام الرازي وارتضاه الأرموي واختاره البيضاوي وأبو زيد الدبوسي من الحنفية، وانتقده صدرُ الشريعة في توضيحه بأنّه غير مانع لشموله العلامة، وهي: ما يعرف بـه وجود الحكم من غير أن يتعلّق به وجوده ولا وجوبه مع أنّ بينهما فرقًا، وهو أن الأحكام بالنسبة إلينا مضافةٌ إلى العلل، كالمُلْك إلى الشراء والقصاص إلى القتل[3].

---

(1) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، 401.

(2) الحاصل من المحصول للأرموي، 863/2؛ الأدلة الاجتهادية، لإبراهيم الكندي، 118.

(3) الحاصل من المحصول للأرموي، 863/2.

من شروط العلة:

1 ـ الوصفيــة: أن تكون وصفًا، فلا يصحُّ أن يكون اســم الجنس علّــةً؛ لأن الأحكام تبنى على الأوصاف لا على الذوات.

2 ـ يُشترط في الوصف الجامع بين الأصل والفرع استطاعةُ العقل إدراكَه.

3 ـ أن يكون هذا الوصف ظاهــرًا، فلا يجوز التعليل بالخفي، وهو الذي لا يدرَك بحاسّــة من الحواس الظاهرة؛ لأن العلة معرِّفةٌ للحكم الشرعي الذي هو خفيٌّ.

4 ـ أن يكون هذا الوصف منضبطاً؛ أي يستوي بالنســبة له جميع الأفراد، وذلك كالسفر فإنّه علّة في قصر الصلاة، والســفر وصفٌ منضبط؛ لأن له حقيقــة لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال.

5 ـ أن يكون هذا الوصف مناسباً للحكم، كالقتل العمد بالنسبة لإيجاب القصاص.

6 ـ ألا تكون العلة مثبتةً حُكْماً في نوعٍ يخالف النصَّ أو الإجماع[1].

وهناك فرق بين العلة والحكمة والسبب.

الفرق بين العلة والحكمة:

فالعلّة هي: الوصف الظاهــر المنضبِط الذي بُني الحكم عليه ورُبط بــه وجودًا وعدمًا، فيوجَد الحكمُ بوجوده وينعدم بعدمه.

أمّا الحكمــة فهي: الباعث على تشــريع الحكم، والغاية المقصودة منــه، وهي المصلحة التي قصد الشارع بتشــريع الحكم تحقيقها أو تكميلها، أو المفســدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درأَها أو تقليلَها[2].

وأما الفرق بين العلة والسبب:

فهو أنّهما عند بعض الأصوليين متباينان، فالســبب يختصُّ بما ليس بينَه وبين الحكم مناسبةٌ، وأمّا العلة فهي الوصف المناسب لتشريع الحكم، فالسفر على هذا الرأي علَّة لجواز القصر، وليس سبباً له، وزوالُ الشمس سببٌ لصلاة الظهر ولا يُسمَّى علّةً لها[3].

(1) الأدلة الاجتهادية، لإبراهيم الكندي، 110 ـ 115.

(2) المصدر السابق والصفحات ذاتها.

(3) المصدر السابق، 118.

وأمّا عند جمهور الأصوليين فالسبب أعمُّ في مدلوله من العلّة، فكلُّ سبب علّةٌ، وليس كلُّ علةٍ سبباً.

طرق استخراج واستنباط القواعد:

بعد تجوالنا في القواعد الفقهية والتعريف لها وما تمّ ذِكره من الضوابط والفروع؛ يصلُ بنا البحث إلى كيفية استخراج هذه القواعد من منابعها الأساسية وهي: الكتاب، والسنة، وغيرُهما من مكمِّلات أُسس هذا الشرع القويم.

وذلك يعني عملية التواصل التي يتبعها الفقيه إلى تقعيد القاعدة الفقهية والطرق المتّبعة في ذلك، وهذا كلُّه يمكن أن نتلمَّسه من خلال التعريف الاصطلاحي السابق، وهو عبارة عن: «حكم كليٍّ مستنِد إلى دليل شرعي، مصوغٍ صياغة تجريدية محكَمة، منطبقٍ على جزئياته على سبيل الاطِّراد أو الأغلبية».

وأوّل ما يُلاحظ على هذا التعريف بعد إمعان النظر فيه؛ أن نَفهم أنَّ القاعدةَ الفقهيةَ يُبحث عنها في مظانِّها، وتُستخرج من الأدلّة الشرعية باعتبارها حُكمًا شرعيًا كليًا؛ لأنَّ المحلَّ الذي يُنتزع منه الحكمُ الشرعي ويُستقى منه هو الدليلُ الشرعي المتمثِّل في: الكتاب، والسنة، والقياس، وغيرِ ذلك.

ومما يُلاحظ في التعريف السابق؛ أنَّ القاعدةَ الفقهيةَ باعتبارها حُكمًا شرعيًا مُستنبَطًا من دليل شرعيٍّ؛ هي موضوعةٌ بالكمالية والانطباق على الجزئيات اطِّرادًا أو غالبًا، ولا سبيلَ إلى معرفة ذلك إلا بواسطة الاستقراء.

فعن طريق الاستقراء نستطيع العِلْمَ بكلية الحُكْمِ والتحقُّقَ من انطباقه على الجزئيات، وعن طريق الاستقراء نتأكَّدُ من أنَّ انطباقَ الحكمِ الكليِّ على جزئياته هو على جهة الاطّراد أو على جهة الأغلبية؛ لأنَّ الاستقراءَ فيه يكون تامّاً؛ فيكون الانطباق حينئذ مطّرِدًا، وقد يكون ناقصًا؛ فيكون الانطباقُ حينئذ أغلبيّاً[1].

وبهذا يتَّضح لنا بأنَّ طُرَقَ التقعيد الفقهي وما له من مسالك؛ يتبعها في الوصول إلى القاعدة الفقهية عن طريق الاستنباط والاستقراء.

لأنّ القاعدة تتكوّن من شيئين أساسيين، هما: الحكمُ الكليُّ، وما يحويه من جزئيات مندرِجة؛ وعليه فالسبيل إلى العلم بالحكم الكليّ هو الاستنباط، وبالاستقراء يتمُّ العلم بما في الحكم من

(1) قواعد الفقه الإسلامي، 78.

جزئيات مندرجةٍ ومنتظمةٍ فيه، ولكي تتّضح لنا الصورة ويتم الفهم؛ فلا بدّ من توضيح كلٍّ من الاستنباط والاستقراء باعتبارهما مسلكين للتقعيد.

أولاً: الاستنباط:

الاستنباط لغة: يعني الاستخراج، وأصله من النَّبَط ـ بالتحريك ـ، وهو الماء الذي يخرج من البئر أوّل ما تُحفر[1]، ثم استُعمل في استخراج الشيء من مأخذه، سواءٌ كان ذلك في الحسيات كاستخراج الماء من البئر، أو في المعنويات كاستخراج المعاني من النصوص.

غير أنّ الاستنباط حينما يُستعمل في المعنويات يكونُ مجازًا من قِبَلِ الاستعارة، فصار الاستنباطُ بمعنى: التفسير والتبيين[2].

الاستنباط اصطلاحًا: أمّا في الاصطلاح فهو كذلك لا يبعدُ كثيراً عن دائرة المعنى اللغوي، فقد عرّفه الجرجاني بأنه: «استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوّة القريحة»[3].

ولا بدَّ من التنبيه إلى أنَّ دائرةَ الاستنباط التي تهمُّنا هي محدودةٌ في الاستنباط الفقهيِّ، وعليه فهو عبارة عن استخراجٍ للأحكام الشرعية من مصادرها بواسطة القواعد الأصولية التي تُقَعِّدُ عمليةَ تفسيرِ النصوص الشرعية تفسيرًا فقهيًا.

وأصلُ الاستنباط في حدود دائرته هذه أنْ يكون من النصّ، فإذا كان الحكم الشرعي قد توصَّل إليه الفقيه عن طريق القياس أو الاستصحاب أو الاستصلاح، أو غير ذلك من الأدلّة؛ سمي ذلك اجتهادًا[4].

فالاستنباط إذًا مصدره الأوّل الذي ينتهي إليه الأخذ والاستخراج هو النصُّ، إلا أنّ هذا الاستخراجَ أو الأخذَ قد يكون بطريقة مباشرة، وقد يكون بطريقة غير مباشرة.

وهكذا فالمسلك الأوّل لإيجاد القاعدة الفقهية هو الاستنباط الذي وضع له الفقهاء والأصوليون قواعدَ لغويةً وقواعدَ في الأدلة، كقولنا: «الأمر يفيد الوجوب»، و«النهي يفيد التحريم»، و«مفهوم المخالفة حجَّةٌ» و«النكرة في سياق النفي تفيد العموم».

فهذه القواعد الأصولية بأنواعها كلِّها، هي عُدَّةُ الفقيه في تقعيد القواعد الفقهية واستنباط أحكامها الكلية.

(1) لسان العرب مادة: نبط.
(2) التحرير والتنوير لابن عاشور، 141/5.
(3) التعريفات للجرجاني، 22.
(4) نظرية التقعيد الفقهي، 80.

ثانياً: الاستقراء:

الاستقراء في اللغة: هو التتبُّع، من قَرَيْتُ البلادَ واستقْرَيتها إذا تتبَّعتها، وخرجت من أرض إلى أرض[1].

وفي الاصطلاح: عرفه الغزالي بأنه: «عبارة عن تصفُّح أمورٍ جزئية لتحكُمَ بِحُكْمِها على أمرٍ يشملُ تلك الجزئيات»[2].

وجاء في تعريف آخر له: «الاستقراء هو أن تتصفَّح جزئياتٍ كثيرةً داخلةً تحت معنى كليٍّ، حتى إذا وجدتَ حُكْمًا في تلك الجزئيات؛ حكَمتَ على ذلك الكليِّ به»[3].

والملاحَظ من خلال هذه التعريفات أنَّ الاستقراءَ لا يمكن إجراؤه إلا إذا كان عندنا حكمٌ واحد ـ سواء كان شرعيّاً، أو عقلياً، أو عادياً ـ، وجملةٌ من الجزئيات نريد اختبارها من جهة اندراجها فيه وانطباقه عليها.

وللاستقراء مرتبتان: مرتبة يكون فيها تامّاً، ومرتبة يكون فيها ناقصاً.

1 ـ **فالاستقراء التام:** هو أن يَثْبُتَ الحكمُ في كلّ جزئيٍّ من جزئيات الكليِّ، وهذا النوع لا يكون إلا في العقليات، ويسمّى: الاستقراء المنطقي، ويفيد القطع.

2 ـ **الاستقراء الناقص:** معناه أن يثبت الحكمُ في الكليّ لثبوته في أكثر جزئياته، وهذا هو المقصود عند الفقهاء[4].

وهكذا ننتهي إلى أنّ التقعيد الفقهيَّ له مسلكان يعتمدهما الفقيه، وهما: الاستنباط، والاستقراء، الاستنباط أولاً، والاستقراء ثانياً. فالاستنباط يتمُّ به الكشف عن الحكم والعلمُ به من حيث هو حكمٌ شرعيٌّ، والاستقراءُ يتمُّ به العلم بكلية ذلك الحكم وقاعديته[5]. وهذا يوصلنا إلى أنواع من التقعيد الفقهي.

أصول التقعيد أو القواعد الفقهية:

التقعيد الفقهيُّ هو عملٌ علمي يقوم به الفقيه قصد تجميع شتات فروع الفقه ومسائله، وهذا العمل لا يأخذ حجّيتَه وشرعيّته إلا إذا استند إلى الأصول والمصادر الشرعية، واستمدَّ منها قوّتَه.

---

(1) لسان العرب، مادة: قرأ.

(2) المستصفى، 1/51.

(3) معيار العلم، 160.

(4) نهاية السول للأسنوي، 3/114.

(5) نظرية التقعيد الفقهي، 86.

والفقهاءُ المتقدِّمون الذين اهتمّوا بالقواعد الفقهية وألَّفوا فيها بوجه من الوجوه، لم يجرِّدوا الحديثَ عن مصادره الشرعية، ولم يقرِّروا له باباً أو فصلاً لبسْط الأُسس النظرية التي يُحَلَّلُ في ضوئها استمدادُ القواعد الفقهية شرعيّتَها وحجيتَها من أصولها، وكيفيةُ ذلك، ولكنَّهم كعادتهم في تناول مثل هذه المسائل تناولاً مباشراً وبطريقة علمية تطبيقية، كانوا يَعرِضون القاعدةَ قبل تحليلها وذكرِ فروعها الفقهية، وما فيها من شذوذ واستثناء، ويُرجعونها إلى أصلها الشرعي من كتاب وسنة وإجماع وقياس.

وهذه القواعد لم توضع في الفقه الإسلامي هكذا اعتباطاً أو من دون دليل، بل لكلِّ قاعدة دليلها ومصدرُ ثبوتها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو المعقول[1].

ولْنَعرض لكلّ نوع من هذه المصادر وما أُخذ منه من قواعد، وبهذا نقف على ما يُعرف بالقواعد التي استُمِدّت بالنص، أو بالقياس، أو بالاستدلال، أو بالترجيح، وهي:

أولاً: القواعد المستمدة بالنص:

والمرادُ بالنص عند الفقهاء والأصوليين هو القرآن والسنة، وهذا النوع من القواعد له صورتان:

1 ـ أن تَرد الآيةُ أو الحديث في تعبير موجَزٍ جامع دستوريٍّ؛ فيكونُ ذلك بالنسبة للفقهاء كليةً تشريعيةً جاهزةً للصياغة، كاملةَ الحبك، ناطقةً بشرعيتها؛ لكوْنها نصّاً شرعيًا.

2 ـ أن يردَ النصُّ القرآنيُّ أو الحديثُ حاملاً حكمًا عامّاً صالحًا لكثير من الفروع والجزئيات، فيعمد الفقهاء إليه ويستنبطون منه قاعدةً أو قواعدَ كليةً.

فقوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: 99].

هذه الآية الكريمة على وجازتها وقلَّة كلماتها؛ تتضمن كلية تشريعية كبرى، بل إنَّك تستطيع أن تجعلَ كلَّ كلمة منها كلية قائمة بذاتها.

قال القرطبي في تفسيرها: «هذه الآية من ثلاث كلمات تضمَّنت قواعدَ الشريعة في المأمورات والمنهيات، فدخل في قوله: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ ﴾؛ صلةُ القاطعين، والعفوُ عن المذنبين، والرفقُ بالمؤمنين، وغيرُ ذلك من أخلاق المطيعين، ودخل في قوله: ﴿ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾؛ صلةُ الأرحام، وتقوى الله من الحلال والحرام، وغضُّ الأبصار، والاستعدادُ لدار القرار. وفي قوله: ﴿ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ الحضُّ على التعلّق بالعلم، والإعراضُ عن أصل الظلم، والتنزُّهُ عن منازعة السفهاء ومساواةِ الجهلةِ الأغبياءِ، وغيرُ ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة»[2].

---

(1) نظرية التقعيد الفقهي، 89.

(2) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 344/7.

فمثلا قاعدة: «**المشــقة تجلب التيســير**» مصدرها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78].

أمَّا القواعدُ المستمدَّة من السنة فمنها قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1].

وقوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[2].

أمَّا الإجماع فقد مُثِّل له بقاعدة: «**الاجتهاد لا يُنقَضُ بمثله**»[3].

ثانياً: القواعد المبنية على القياس:

والقيــاسُ هو أخصب وأوســع مصــدرٍ يَرجع إليــه الفقيهُ في المصــادر العقلية، بــل إنَّ عملية التقعيد أو القواعدِ الفقهية هي بذاتها عمليَّةٌ قياســيةٌ، ما دامت قائمةً في أساســها على الجمع بين المتشابِه والمتناظِر من الفروع والمسائل الفقهية؛ ومن ثَمَّ كان الفقهاءُ يرادفون أحيانًا بين القواعد والقياس[4].

ومن أمثلة القواعد الفقهية بالقياس: «**ما حَرُمَ استعمالُه حَرُمَ اتِّخاذُه**»[5].

كذلك قاعدة: «**ما حَرُمَ أخذه حَرُمَ إعطاؤه**»[6].

ومن فروع هذه القاعدة:

- لا يجوز للمسلم أن يستأجر النائحة؛ لأنّ أخذ الأجرة على النُّوَاح لا يجوز شرعًا، فيقاس عليه إعطاؤه[7].
- لا يجوز للمسلم أن يســتأجر المغنِّين؛ لأنَّ أُجرة المغنِّي لا تحلُّ له، فكان إعطاؤه له حرامًا أيضاً.
- ومثله الزامر أيضاً[8].

ووضَّحها الشيخُ الزرقاء بقوله: «المراد بالبرهان؛ الأدلةُ المثبتة التي تسمَّى البينات؛ أي أنَّ ما ثبت لدى القاضي في مجلس القضاء بالبيِّنة، من الحوادث أو نتائجها الشــرعية؛ يُعتبَر أمراً واقعاً،

(1) رواه ابن ماجه في الأحكام.
(2) رواه النسائي.
(3) الأشباه والنظائر، للسيوطي، 71.
(4) المصدر السابق، 102.
(5) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(6) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(7) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(8) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

كأنَّه محسوسٌ مشاهَدٌ بالعيان، فيُقضى به اعتمادًا على هذا الثبوت، وإن كان هناك احتمالٌ أو خلافُه بسبب من الأسباب[1].

ومن فروع هذه القاعدة: جوازُ الحكم بقرائن الأحوال إذا أفادت علمًا أو ظنّاً غالبًا، ولم تخالف نصّاً[2]. كإثبات حدِّ الشرب بطريقة الرائحة.

والحكم بقرائن الأحوال يمكن أن يكون في الأموال والحدود والأبدان وغيرها من حقوق الله أو حقوق العباد[3].

وقاعدةُ: «الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان»[4].

القواعد الفقهية المبنيَّةُ على الاستدلال:

الاستدلال في اللغة: هو طلب الدليل. أو: هو الذي يدلُّ على الطريق[5].

وفي الاصطلاح يطلق على أربعة أنواع:

1 - الاستدلالُ بمعنى إيراد الدليل من قرآن وسنَّةٍ وقياسٍ وغيرِ ذلك[6].

2 - الاستدلالُ بمعنى إيراد الدليل الذي ليس نصّاً ولا إجماعًا ولا قياسًا[7].

3 - الاستدلال بمعنى الاستصلاح[8]. وهذا الإطلاق قد وردَ على ألسنة كثير من الفقهاء والأصوليين[9].

4 - الاستدلال بمعنى الأقيسة التي ليست من قبيل قياس التمثيل. وقياس التمثيل هو القياس الأصولي الذي يسمِّيه علماءُ الأصول بالقياس الشرعيِّ، أو هو: إلحاق فرع بأصل في الحكم الشرعي، بمساواتهما في العِلَّة.

---

(1) المدخل الفقهي العام، 1055/2.

(2) مثال ذلك أن يوجد رجل مع امرأة أجنبية في لحاف واحد، وهما يتحركان ويضطربان، فهذه القرينة لا يثبت بها الزنا، رغم قوتها لإفادة العلم، إلا أن يقرَّ الفاعل أو يشهد عليه أربعة عدول بأنّهم رأوا ذلك منه في ذلك فيها.
نظرية التقعيد الفقهي، ص141.

(3) نظرية التقعيد الفقهي، ص141.

(4) ورد في مجلة الأحكام العدلية، في المادة 75.

(5) مختار الصحاح، ص229.

(6) الإحكام للآمدي، 175/3.

(7) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

(8) سيتم توضيحه فيما بعد.

(9) نظرية التقعيد الفقهي، 150.

والقياس بالاستدلال له صور عديدة منها: قياس العكس، وقياس الدلالة، والقياس الاقتراني، ويسمى أيضاً القياس الحملي، والقياس الاستثنائي، ويسمى أيضاً القياس الشرطي[1].

والاستدلال بهذا المعنى تتَّسع دائرته وتضيق، وبحسب مذاهب الأصوليين في توسيعه وتضييقه، وذهابًا مع رأي الموسِّعين؛ فهو يشمَل العديدَ من الأدلَّة العقلية التي منها:

1 ـ الاستصحاب.

2 ـ شرع من قبلنا.

3 ـ قول الصحابي.

4 ـ الاستصلاح.

5 ـ الاستقراء.

6 ـ قياس العكس.

7 ـ قياس الدلالة.

8 ـ القياس المنطقي بصورتيه.

والاستدلالُ بجميع صوره هذه ـ ما عدا قول الصحابي ـ ؛ راجعٌ إلى القياس، إذا نحن وسَّعنا دائرتَه، ونظرنا إليه نظرًا بعيدًا من دون التقيُّد بالمعاني الحقيقية التي يفرضها الفقه التقليدي.

فالاستصحابُ هو الحُكْمُ على الشيء في الزمان الحاضر بنفس الحكم الذي ثبت له في الزمان الماضي، وهذا عملٌ قياسيٌّ[2].

والقواعدُ الفقهية التي بُنيت على الاستدلال كثيرةٌ، وهي تتفرَّع إلى ما قُعِّدَ منها بالاستصحاب وما قُعِّد منها بباقي أنواع الأقيسة التي سبق ذكرها. وهي كالآتي:

أولاً: القواعد الفقهية التي كانت بالاستصحاب[3]

والمرادُ بكون الاستصحابِ مصدراً للتقعيد الفقهيّ؛ أي أنَّ الفقيهَ قد يعمد في عمليَّة التقعيد أو استخراج القاعدة إلى فكرة الاستصحاب ومنهجِه، فيكونُ بذلك قد حكم على جُمْلَةٍ من الفروع والجزئيات بحكم شرعيٍّ واحدٍ، ومرجعُه في ذلك الاستصحابُ.

(1) من أراد التوسع فلتنظر نظرية التعقيد الفقهي، صفحات 151 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، 153. ليس المقصود هنا بالقياس قياس التمثيل.

(3) المصدر السابق، 157.

ومثالنا في ذلك: لو ادَّعت الزوجةُ على زوجها عدمَ وصول النفقة المقدَّرة إليها، وادّعى الزوج الإيصالَ، فالقول قولُها بيمينها؛ لأنَّ الأصل بقاؤها بعد أن كانت ثابتة بذمَّته، حتَّى يقومَ على خلافه دليلٌ من بيِّنةٍ أو نُكُولٍ[1].

ومن القواعد التي أصلها الاستصحاب:

«الأصل في الذمَّة البراءةُ»[2].

ومن فروع هذه القاعدة:

إذا ادَّعى شخصٌ أنَّ له على آخرَ ديناً؛ فإنَّ ذلك لا يثبت في حقِّ المدَّعَى عليه إلا بإقراره أو بيِّنة المدَّعي؛ لأن الأصلَ في ذمَّة المدَّعَى عليه البراءةُ من كلِّ دين، فيَسْتَصْحِبُ هذا الأصلَ إلى أن يَرِدَ دليلٌ بخلافه[3].

ثانياً: القواعد الفقهية المبنية على الاستصلاح:

الاستصلاحُ عند الأصوليِّين والفقهاءِ هوَ بناءُ الأحكامِ الفقهيةِ على مقتضى المصالح المرسلة، والمرادُ بالمصالح المرسلة: المصالح المطلقة التي لم يَرِدْ في الشرع نصٌّ باعتبارها ولا بإلغائها[4].

والمراد بالتقعيد بالاستصلاح أن يتوصَّل الفقيه إلى أحكامٍ كليةٍ عن طريق الاستصلاح، تَندرج تحت كلِّ واحدٍ منها فروع كثيرة؛ وذلك لأنَّ الاستصلاحَ كما يتوصَّلُ به الفقيه إلى معرفة الأحكام الجزئية للإفتاء بها في الوقائع والحوادث كالأمثلة السابقة؛ فكذلك يتوصَّل به إلى معرفة كليات الأحكام، وتلك هي القواعد[5].

ومن القواعد الفقهية التي بناها الفقهاء على الاستصلاح:

- «سدّ الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة»:

الذريعة في اللغة: هي الوسيلة.

والمراد بها عند الفقهاء والأصوليين هي: ما تُوُصِّل بها إلى مفسدة فتكون ممنوعة، أو إلى مصلحة فتكون مطلوبة، وبعبارة أخرى: هي ما يُتَوَصَّلُ بها إلى الأحكام الشرعية.

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي، 39؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم، 64؛ مجلة الأحكام العدلية، المادة 8.
(2) نظرية التقعيد الفقهي، 150.
(3) المصدر السابق، 167.
(4) المصدر السابق، 168.
(5) المصدر السابق، 169.

فمن الوسائل ما تُفضي بفاعلها إلى المحرَّم أو المكروه؛ فيكونُ سدُّها واجباً.

ومن الوسائل ما تفضي بفاعلها إلى الواجب أو المندوب؛ فيكونُ فتحُها واجباً أو مندوباً[1].

وهذه القاعدة تتفرّع عنها قواعد فقهية عديدة، منها:

«ما يفضي إلى الحرام حرام».

«ما يفضي إلى المكروه مكروه».

«ما يتوقَّف الواجب على فعله فهو واجب».

وهذه القاعدة هي بمعنى قولهم: «ما لا يَتِمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب».

ومن فروع هذه القاعدة:

- أصل البيع الإباحةُ، لكن إذا تعلَّق بأمر اضطُّر إليه المسلمون؛ فإنه يصير في حقِّ البائع واجباً.
- النكاح مباحٌ، وقيل مندوبٌ، لكن الذي لا ينفك عن الزنا إلا به وكان قادرًا عليه؛ فهو واجبٌ عليه.
- تحصيل العلوم الشرعية واجبٌ على المسلمين على الكفاية؛ لأنَّها وسيلةٌ إلى الحفاظ على الشريعة[2].

ثالثاً: القواعد المبنية على قياس الاستدلال:

تَمَّت الإشارة إلى أنّ قياسَ الاستدلال يشمل الأقيسةَ التي ليست من قبيل قياس التمثيل، كقياس العكس، وقياس الدلالة وغيرها.

والفقهاء قد نشَطوا كثيرًا في التقعيد بهذه الأقيسة، حتى إنَّ جزءًا مهمّاً من القواعد التي دوَّنوها هو من قبيل القواعد التي بنيت على قياس الاستدلال، وهو يكشف عن مدى عمق وسَعَة العقلية الفقهية الإسلامية، وما وصلَتْ إليه من نضج واكتمال في إطار تعميق البحث الفقهي وتأصيله.

والقواعدُ المبنيةُ على قياس الاستدلال معناه أنَّ الفقهاءَ قد يتوصَّلون إلى أحكام، لكن عن طريق إجراء قياس العكس، أو قياس الدلالة، أو غيرهما من صور قياس الاستدلال.

ومن القواعد المبنية على ذلك:

- إذا نذر المكلَّف صيامَ نصف يوم لزمه صيام يوم كلِّه؛ لأنَّ صيامَ اليوم لا يتجزَّأ.
- إذا قال لزوجته: أنت طالق نصف تطليقة لزمه الطلاق؛ لأنَّ الطلاق لا يتجزأ.

(1) نظرية التقعيد الفقهي، 174.

(2) الفروق للقرافي، 33/2.

وقاعدة: «سقوط المقصد يستلزم سقوط الوسيلة»[(1)].

هذه القاعدة واسعة تشمل ما لا يُحصى من فروع الشريعة؛ لأنَّ أحكامَ الشرع متعلِّقة بأفعال المكلَّفين.

ومن فروع هذه القاعدة: أنَّ السعي إلى الجمعة واجب؛ لأنَّه وسيلة إلى الواجب وهو الجمعة، لكن المسافر والمريض تسقط عنهما الجمعة، فلزم سقوط السعي إليها.

ومن فروعها كذلك: أنَّ الكذبَ حرامٌ؛ لإفضائه إلى مفاسد جسيمة، لكن إذا كان فيه إنقاذ نفس من الهلاك، فإنَّ المقصد الأول يسقط اعتبارُه، ويسقط به اعتبار الوسيلة؛ لأنها تنقلب إلى وسيلة تفضي إلى مصلحة[(2)].

رابعاً: القواعد الفقهية التي يعمل فيها الترجيح:

الترجيح: هو تغليب أحد الدليلين وتقويته، والعمل به من دون الآخر، وهو كالآتي:

الترجيح لغة: التمكين والتغليب والتفضيل، يقال: رجَّحت الشيءَ إذا فضَّلْتُه وقوَّيْتُه[(3)].

وفي الاصطلاح: هو تقويةُ أحد الدليلين المتعارضين على الآخر للعمل به[(4)].

والترجيحُ سببُهُ التعارضُ بين دليلين.

حقيقة التعارض:

التعارض في اللغة تفاعل من العُرض - بضم العين - وهو الناحية والجهة، كأنَّ الكلام والتعارض يقف بعضه في عرض بعض، فيمنعه من النفاذ إلى حيث وُجّه[(5)].

وفي الاصطلاح: هو اقتضاء أحد الدليلين خلاف ما يقتضيه الآخر[(6)].

وبين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي علاقة واضحة، فتعارض الدليلين يقتضي اختلافهما في الظاهر، ولا يكون الآخر كذلك إلا إذا اعترض أحدهما طريقَ الآخر بحيث لا يتَّجهان وجهة واحدة، وإضافةُ التعارض الأوَّل إنما هي من باب المجاز؛ لأن الأولى في حدِّ ذاتها غير متعارضة، وإنما ينشأ التعارض بينهما في عقل الفقيه الناطق بها.

(1) نظرية التقعيد، ص183.
(2) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(3) مختار الصحاح، 254.
(4) نظرية التقعيد، ص572.
(5) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(6) المصدر السابق والصفحة ذاتها.

والقول بتعــارض الأدلَّة ذاتِها يَلزَم منه القولُ بتناقض الشــريعة واختلافهــا، وهذا يفضي إلى القول بتعدُّد مصادرها، وهو محالٌ؛ لأنَّ مصدرَها واحدٌ هو الله تعالى.

وقد اتَّفــق الفقهاءُ على أنَّ لا اختلافَ فيهــا ولا تناقضَ ولا تعارضَ، وإذا وُجِدَ شــيءٌ من ذلك في نصوصها، فإنَّما منشــأه يرجع إلى فَهْم الفقهاء وإدراكِ المجتهدين لها، فَهُم في ذلك متفاوتون تفاوتَ مداركهم وقدراتِهم العقلية.

أسباب التعارض:

سبق وأنْ ذكرنا أنَّه لا تعارض في الشريعة، وإن ظهر لأحد فأسبابُه تَرجع إلى أمور ثلاثةٍ:

الأول: ما يرجع إلى جهة النقل:

وذلك أنّ الدليليــن المتعارضين قد يكونُ تعارُضُهما بســبب أنَّ في أحدهما اختلالاً في ســنده ورواته مِمَّا يجعلُه أضعفَ، ولا يدرك ذلك الفقيه المجتهد، فيعتقد أنَّهما متعارضان كذلك.

الثاني: ما يَرجع إلى جهة الدلالة:

وذلك أنَّ النصَّ الشرعيَّ قد يكون قطعيَّ الدِّلالة، وهذا لا مجال فيه للتعارض، وقد يكون ظنيَّ الدِّلالة وهذا مَجَالٌ واســعٌ لاختلاف الفقهاء من جهة، ولنشوء تعارضِ الأدلة في عقولهم واهتمامهم من جهة ثانية.

الثالث: ما يرجع إلى النسخ:

وذلك أنَّ الدليلين المتعارضين في الظاهر قد يكون تعارُضهما بسبب أنَّ أحدَهما ناسخٌ للآخر؛ لأنَّه متأخِّرٌ عنه وُرودًا، فيكونُ من لم يعلم ذلك من الفقهاء معتقِدًا أنّهما متعارضان.

وقد جمع ابن القيم هذه الأســباب الثلاثة في تعقيبه على حديثين متعارضين في الظاهر فقال: «ونحن نقول لا تعارضَ بحمد الله بيــن أحاديثه الصحيحة، فإذا وقع التعــارض؛ فإمَّا أن يكونَ أحدُ الحديثين ليــس كلامَه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الــرواة مع كونه ثقة ثَبْتاً، فالثقــة يغلط. أو يكونُ التعارض في فهم الســامع، لا في كلامه ﷺ. أمّــا حديثان صحيحان صريحــان متناقضان من كلِّ وجه، وليس أحدهما بناسخ للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً»[1].

ذلك ما كان فيما يخصُّ التعارضَ، وبهذا يعود بنا الحديث إلى الترجيح.

فالترجيح كما يكون رجوعًا إليه فــي الأحكام الجزئية؛ فإنَّ الفقهــاءَ يهرعون إليه في الأحكام الكلية أيضاً، وهذا هو المرادُ بكونه مصدَرًا من مصادر القواعد الفقهية.

---

(1) زاد المعاد، 112/3.

ولتوضيح ذلك نسوق السؤال الذي سئل به عثمان بن عفان ﵁ عن الجمع بين الأختين بملك اليمين فأجاب: «أحلَّتهما آية وحرَّمتهما آية»[1]. ويقصد بذلك قوله تعالى: ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: 6]. ويريد بالآية التي حرَّمتهما قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء: 23].

فقد تعارض حكمان هما الحِلُّ والحِرْمة ـ بتعارض دليليهما ـ في جزئية واحدة، وهي الجمع بين الأختين بملك اليمين[2]. والفقهاء يرجِّحون هنا آية الحِرمة على آية الحِلِّ؛ لأنَّها الأحوط؛ ولأنَّ الصحابة والسلفَ الصالحَ كانوا على عدم الجمع.

والسؤال الذي قد يطرح نفسه فيما يخص الترجيح هو: إنَّ الترجيح ليس دليلاً شرعيًا للأحكام الجزئية، ولا للأحكام الكلية، فكيف يكون مصدرًا للقواعد الفقهية؟

والجواب عن ذلك: إنَّ الترجيحَ لم يكن دليلاً بذاته على الأحكام الشرعية الجزئية، وكلِّيها، فإنَّ العمل به واجب، ووجوبُ العمل به دليل على شرعيته وحجيته.

والدليل على وجوبِ العمل به هو إجماعُ الصحابة والسلف على أنَّهم إذا تعارض عندهم دليلان في مسألة واحدة رجَّحوا أغلبَهما على الظنِّ، وعمِلوا به دون الآخر، ولم يُنقَل عن أحدهم أنَّه خالف هذا، فكان عملهم بالراجح من الدليلين المتعارضين إجماعًا منهم[3].

وممَّا جاء عنهم في الترجيح:

- ترجيحهم خبرَ عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين، على خبر أبي هريرة الذي جاء فيه: «إنّما الماء من الماء».
- ترجيحهم ما روت عائشة من أنَّ النبيّ ﷺ كان يصبح جُنبًا وهو صائم، على ما رواه أبو هريرة من قوله ﷺ: «**من أصبح جنبًا فلا صومَ له**»[4].

وما نذكره في هذا الترجيح:

هو أنّ ترجيحَهم للرأي الأول؛ وهو يوجِب الغسلَ بالتقاء الختانين، ولا يشترط وجودَ الماء كما ورد بالنصِّ، فهو نِعم الترجيح والرأي؛ لأنَّه أخذَ فيه بالأحوط، وهو ما يريح ضمير المرء المخْلِصِ لربِّه ودينه.

---

(1) الإحكام لابن حزم، 845/5.
(2) المقصود بذلك الجمع بينهما للوطء.
(3) نظرية التقعيد، ص193.
(4) المصدر السابق، ص194.

أمَّا الأمر الثانـي: وهو التخلّي عما رواه أبو هريرة من قولـه ﷺ: «**من أصبح جنبًا فلا صيام له**»، وترجيحُ ما رُوي عن عائشةَ من أنَّ النبيَّ ﷺ كان يصبح جنبًا وهو صائم. فهذا فيه شيء من اللبس عند البعض، فالشخص ربَّما يشتغل مع زوجته حتى يطلع عليه الفجر وهو لا يدري، فهنا أمرٌ مقبول، ويغتسل في حينه وينظر في أمره.

وهذا يعود في النهاية إلى شيء من اللبس إمَّا في المعنى أو غيره.

إنَّ الصيغة التي وردت في هذا وحسبَ ما جاء في صحيح مسلم بشرح النووي[1]، عن عائشة رضي الله عنها أنَّ رجلاً جاءَ إلى النبيِّ ﷺ يستفتيه وهي تسمع من وراء الباب، فقال: يا رسول الله، تدركني الصلاة وأنا جنُبٌ، أفأصوم؟ فقال له رسول الله ﷺ: **وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم**. فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخَّر. فقال: «**والله إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم لله وأَعْلَمَكُم بما أتَّقي**».

والذي يُفهم من هذا الحديث أنَّ النبي ﷺ قد سبق له وأن أصبح جنبًا، وقام لحينه واغتسل وصام، ولا يمكن أن نفهم بأنَّ رسول الله ﷺ كان تعمَّد الإصباح جنبًا وتمضي عليه صلاة الصبح. فهذا بحسب اعتقادي وبحسب الظاهر من النصّ غيرُ وارد، وهو الخطأ الذي وقع فيه كثير من الناس بأنَّ الرسول ﷺ كان يصبح جنبًا ولا شيء في ذلك.

وأخذه الكثير حجَّةً فيجامع أهله من أوَّل الليل، ولا يقوم إلا في النهار حيث يغتسل ويصلّي، ومعظمهم يفعل ذلك إلى قبيل الظهر، فحاشا وكلَّا أن يكون هذا مبدأ الرسولِ ﷺ، وهو الذي جاء في قوله: «**والله إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم لله وأعلمَكم بما أتَّقي**». وهو الذي ينبِّه ويؤكِّد على صلاة الصبح في وقتها وفي الجماعة، ويقول: إنَّها خيرٌ من الدنيا وما فيها، فكيف يفرِّط فيها وهو أسُّ هذه الأمة وخاصَّة أنَّ هذا الحديث وهو على صورته التي ورد عليها يصعب أن نتَّخذه أو نسلِّم به قاعدةً من القواعد الفقهية التي نعتمد عليها في ترجيح كثير من الفروع والجزئيات والأحكام.

ومما يرفض هذا الترجيح والإصباح جنبًا، ما جاء في الجامع الصحيح للربيع بن حبيب قوله: وعن أبي عبيدة عن عروة بن الزبير والحسن البصري، وإبراهيم النخعي وجملة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: «من أصبح جنبًا أصبح مفطرًا، ويدرأون عنه الكفارة»[2].

ومما جاء في ذلك ما أخرجه البخاري بلفظه: «كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم»[3]. وما أراه في هذا بحسب ما جاء في مسند الربيع، وكذلك ما جاء في هذه القاعدة إذا

---

(1) ج4، ص224.
(2) مسند الربيع بن حبيب، 83.
(3) مبارك الراشدي، أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، 483.

تعارضت العزيمة والرخصة قُدِّمت العزيمــة على الرخصة، فتقديم العزيمة على الرخصة أحوطُ من الرخصة في هذا، عملاً بالاحتياط الشرعي.

فكذلك تقديم الغسل على الإصباح جنبًا، هو أفضل وأحوط.

وقد يكون هذا ممَّا اختلف فيه الفقهاء، ولكلٍّ رأيه وحجته[1].

«قاعدة إذا تعارضت العزيمة والرخصة قُدِّمت العزيمة»:

فالعزيمة: ما شُرع ابتداء على وجه يعمّ المكلَّفين في الأحوال العامَّة.

والرخصة: ما شُــرع من الأحــكام في أحوال خاصَّةٍ كاســتباحة فعــلِ المحرّمِ عنــد الضرورة، واستباحةِ ترك الواجب عند المشقَّة والحرَجِ[2].

ومعنى القاعدة: أنَّ المكلَّف إذا اجتمعت عليه في حالة واحدة عزيمة ورخصة، فإنَّه يرجّح العمل بالعزيمة على الرخصة عند بعض الفقهاء، ويرجّح العمل بالرخصة عند البعض الآخر.

واختلافُهم هذا في أصل القاعدة يثبت عليه اختلافهم فيما يندرج فيها من الفروع[3].

وهذه القاعدة ترادف قولَ الفقهاء: «إذا اجتمــع الحظر والإباحة كان الحكم للحظر». ومعناها أنَّ الشــيءَ إذا كان حلالاً باعتبار، وحرامًا باعتبــار آخر، فإنَّه يُغَلَّبُ فيه جانــبُ الحرمة على جانب الحلّيــة، عملاً بالاحتياط الشــرعي؛ لأنَّ تــرك المحرم أولى مــن فعل المباح الذي يجــرُّ إلى فعل المحرم.

ونختتم هذا البحث بذكر **القواعد الفقهية الخمس** التي ســبق وأن أشــرنا إليها في بداية هذا الموضوع، والتمثيل لها ببعض الفروع.

أولاً: قاعدة «اليقين لا يزول بالشكِّ»

فهذه القاعدة أصلٌ شــرعيٌّ عظيم، يندرج تحتهــا ما لا يُحصى من الفــروع الفقهية في أبوابه المختلفة، من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية وعقوبات وأقضية.

وما جــاء في هــذه القاعدة عن الســيوطي أنَّهــا: «تدخل في جميــع أبواب الفقه، والمســائل المستخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر»[4].

(1) وهذه القضية يطول الحديث فيها، وقد نأتي بها في حديث مستقلّ عن هذا البحث إن شاء الله.
(2) نظرية التقعيد الفقهي، 625.
(3) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(4) الأشباه والنظائر للسيوطي، 108.

وأســـاس هذه القاعدة الحديث النبوي: «**إنّ الشيطان ليأتي أحدكم وهو في الصلاة فينفخ في إليتيه، فلا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا**»[1].

جاء في كتاب الجامع لابن بركة: «ومن تيقّن طهارةً ثم شكَّ، فلم يَدْر أَحدَثَ أو لم يُحدث، فهو على طهارته، والدليلُ على ذلك أنَّ اليقين لا يرتفع بالشك؛ لأنَّه تيقَّن بعلمه»[2].

ومن الفروع التي أوردها ابن بركة عن القاعدة السابقة:

- «من نام متَّكئًا فلا ينتقض وضوؤه ما لم يكن مضطجعًا»[3].

وحجَّته أنَّ الطهارةَ على يقين، والحديثُ الذي يوجب إعادةَ الطهارةِ هو: «إنما الوضوء على من نام مضطجعاً»، وقد صحَّ عنه ﷺ أنّه اتّكأ على يده نائمًا حتى نفخ فقام فصلى[4].

- إذا ولدت المرأة وبقي في بطنها آخرُ، فليســت بنفساءَ، ولا تدع الصلاة. قال أبو محمد: «ما لم تضع ما في بطنها فهي حامل، وغير جائز أن تكون نفســاء، وهي حامل في ذلك الوقت؛ لأنَّ الحاملَ عليها صلاةٌ، والنفاس اسم لوضع الحمل»[5].

وواقع الحال في مثل هذه الحالة، وبحسب ما أراه في هذا، فالنفاس واقع بسبب وضعها ولدها الأوَّل، ويترتَّب عليها ما يجب على النفساء، أما أنَّها حامل بما تبقَّى في بطنها فهو لا يلغي ما ولدت، وما ترتَّب عليه من نفاس وما يتبعه من أحكام، حيث تقطع الصلاة بحســب حكم النفساء، وبعد أن تطهر تعود إلى صلاتها حتى تضع ما تبقَّى في بطنها من حمل، والله أعلم.

ثانياً: قاعدة «العادة محكَّمَةٌ»

المراد بالعادة في هذه القاعدة هو العرف بنوعيه اللفظي والعملي.

فهي تُعَبِّر عن مكانةِ العرف واعتباره في الشريعة الإسلامية[6].

واستدلُّوا لهذه القاعدة بقول الرسول ﷺ : «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**».

ولو رجعنا إلى كتاب «التعارف» لابن بركة؛ لوجدنا فيــه الكثيرَ لمثل هذه الفروع مما جاء فيه عن العرف والعادة، وما يسكن إليه القلب مما يحدُثُ بين الناس من التعامل.

(1) الجامع الصحيح، للربيع بن حبيب، 106.
(2) كتاب الجامع لابن بركة، 322/1.
(3) المصدر السابق، 326/1.
(4) المصدر السابق والصفحة ذاتها.
(5) كتاب الجامع لابن بركة، 219/2.
(6) المدخل الفقهي العام، 999/2.

ثالثاً: قاعدة «المشقَّة تجلب التيسير»

وهذه القاعدة تُعتبر من أُسس الشريعة في جميع المذاهب[1]، بما تمثِّله من سماحة الإسلام ويُسره.

ومما استُدِلَّ به لهذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185] وقولُه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، وقول الرسول ﷺ: «**إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيانَ وما استُكْرِهوا عليه**»[2].

والمرادُ بالمشقَّة المنفيَّةِ بالنصوص والداعية إلى التخفيف والترخيص بمقتضى القاعدة؛ إنَّما هي المشقَّةُ المتجاوِزَة للحدود العادية، أمَّا المشقَّة الطبيعيةُ في الحدود العادية التي تستلزمها عادةُ أداء الواجبات، والقيامِ بالمساعي التي تقتضيها الحياة الصالحة؛ فلا مانع فيها[3].

ومن هنا يجب أنْ يُعلم أنَّ قاعدة: «**المشقة تجلب التيسير**» ليست مطَّردة ولا تتخلَّف في كلِّ حالات المشقَّة، بل إنَّ التيسير منوطٌ بما نصَّت عليه الأدلَّة الشرعية، الكتابُ والسنة والإجماع والقياس، وغيرُها من الأدلة المعتبَرة شرعًا، وما لم يُعتبر في الأدلة الشرعية سببًا؛ فلا يصحُّ الترخُّص به، فليس كلُّ مشقَّة تجلبُ التيسير، ولا كلُّ تيسير سببُه المشقَّة، إنَّما القاعدةُ تجري على الغالب.

وحصر بعض الفقهاء أسباب التخفيف في سبعة أسباب، وهو مجمَلة في: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى، والنقص الطبيعي.

ومما يندرج تحت هذه القاعدة:

«الضرورة تقدر بقدرها»، وهي كالتخصيص للقاعدة الأمِّ؛ لأنَّ الذي يباح من المحظورات يكون بقدر الحاجة، ولا يزيد. كما جاء في قول ابن بركة: «ليس للمضطر أن يأكل من الميتة حتى يشبع؛ لأنَّ الإباحةَ وردت له بسبب الخوف، فإذا زال الخوف ارتفعت الحاجة»[4]. ومن اضطُرَّ إلى مالِ غيره؛ أكل منه قدرَ ما يزولُ عنه الخوف، وعليه ضمان ما أكل[5].

(1) المدخل الفقهي العام، 991/2.

(2) حديث مشهور؛ ولأهمية هذا الحديث في نظرية الإكراه وأحكامه، تمت دراسته من حيث قبوله ورده ودلالته وترجيحه، في موضوع رسالتنا في الدكتوراه، والتي كانت بعنوان «أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي»، جامعة محمد الخامس، في المغرب. ولمن أراد الوقف على ذلك الرجوع إلى الجزء الثاني ما بين ص53 و64.

(3) المدخل الفقهي العام، 992/2.

(4) كتاب الجامع لابن بركة، 77/2.

(5) المصدر السابق، 84/2.

رابعاً: قاعدة «الأمور بمقاصدها»

فقاعدة الأمور بمقاصدها تفيد أصلاً من أصول الشريعة، حيث يتوقف عليها قبول الأعمال وردها، وصحتها وفسادها، لأن النية والقصد هما الأساس في عمل الفرد.

ومن الآيات التي يستند إليها في هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: 5]. وقوله: ﴿ وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ۞ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ ﴾ [الإنسان: 8، 9].

وكذلك قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**»[1].

قد يعتبر كثير من العلماء أن هذا الحديث هو الأصل في تلك القاعدة، وجعلوه ثلث العلم ومنهم من قال ربعه[2].

ومن الفروع التي تعبر عن هذه القاعدة بحسب ما جاء في جامع ابن بركة «وجوب إحضار النية للطهارة وسائر العبادات بظواهر الأدلة التي ذكرناها»[3].

خامساً: قاعدة «الضرر يزال»

وهذه القاعدة أساسُها الحديث النبوي: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[4].

الضرر: إلحاقُ مَفسدة بالغير، والضرار: مقابلة الضرر بالضرر.

ومِمَّا يشهد لهذه القاعدةِ قولُه تعالى: ﴿ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ ﴾ [البقرة: 231]، وقولُه: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞ ﴾ [البقرة: 282]. وهي أساسٌ لمنع الفعل الضارِّ، وترتيب نتائجه في التعويض المالي والعقوبة.

نصّها ينفي الضرر نفيًا، فيوجب منعَه مطلَقًا، ويشمَل الضررَ الخاصَّ والعامَّ.

والمقصودُ بمنع الضرر نفيُ فكرةِ الثأر المحض، الذي يزيد في الضرر ولا يفيد سوى توسيع دائرته[5].

وإلى هنا نكتفي بهذا القدر من هذا الموضوع الذي كان عن القواعد الفقهية التي تجوب خضمَّ الفقه الإسلاميّ من شرقه إلى غربه، وأنا أعترف بأنَّني لم أعطه حقَّه بسبب ضيق الوعاءين، وهذا لا يَمنع أن نجدِّد شكرنا وامتناننَا في النهاية إلى من كان السبب في تلك المشاركة.

فلهم منَّا جميعاً جزيلُ الشكر ولله الفضل على نعمائه، والحمد لله رب العالمين.

---

(1) الجامع الصحيح للربيع بن حبيب.
(2) الأشباه والنظائر للسيوطي.
(3) كتاب الجامع لابن بركة، 266/1.
(4) رواه الحاكم والدارقطني.
(5) المدخل الفقهي العام، 978/2.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

2 - الفروق لشهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت.

3 - نظرية التقعيد الفقهي، د. محمد الروكي، ط1، دار الصفاء، دار ابن حزم، بيروت.

4 - الأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

5 - لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت.

6 - النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات، المعروف بابن الأثير.

7 - المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، ط9، دمشق، 1968م.

8 - قواعد الفقه الإسلامي، د. محمد الروكي، ط1، دار العلم، دمشق.

9 - كتاب الجامع، لابن بركة البهلوي العُماني، ط وزارة التراث القومي، عُمان.

10 - التعريفات للشريف علي الجرجاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

11 - معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي، ط1، 1996، دار النفائس، بيروت.

12 - أجوبة ابن خلفون، لأبي يعقوب بن خلفون المزاتي، تحقيق د. عمرو خليفة النامي، ط1، دار الفتح، بيروت.

13 - الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكنوي، ط8، 1982، دمشق.

14 - الأدلة الاجتهادية، د. إبراهيم بن أحمد الكندي، ط1، دار البيان، القاهرة، 1999م.

15 - الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، ط1، دار الفكر.

16 - التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م.

17 - المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، طبعة بولاق.

18 - الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد القرطبي، دار الكتب المصرية.

19 - مجلة الأحكام العدلية، ط5، 1968م.

20 ـ مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مطبعة البابي الحلبي.

21 ـ الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، 1984م.

22 ـ الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، مبارك الراشدي، ط1، عُمان.

23 ـ الحاصل من المحصول في أصول الفقه، لتاج الدين أبي عبد الله الأرموي، منشورات جامعة قاريونس.

24 ـ معيار العلم، لأبي حامد الغزالي، دار المعارف، 1961.

25 ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول، للأسنوي، مطبعة التوثيق، مصر.

26 ـ الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن الآمدي، مطبعة صبيح، 1968.

27 ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، ط1، 1996.

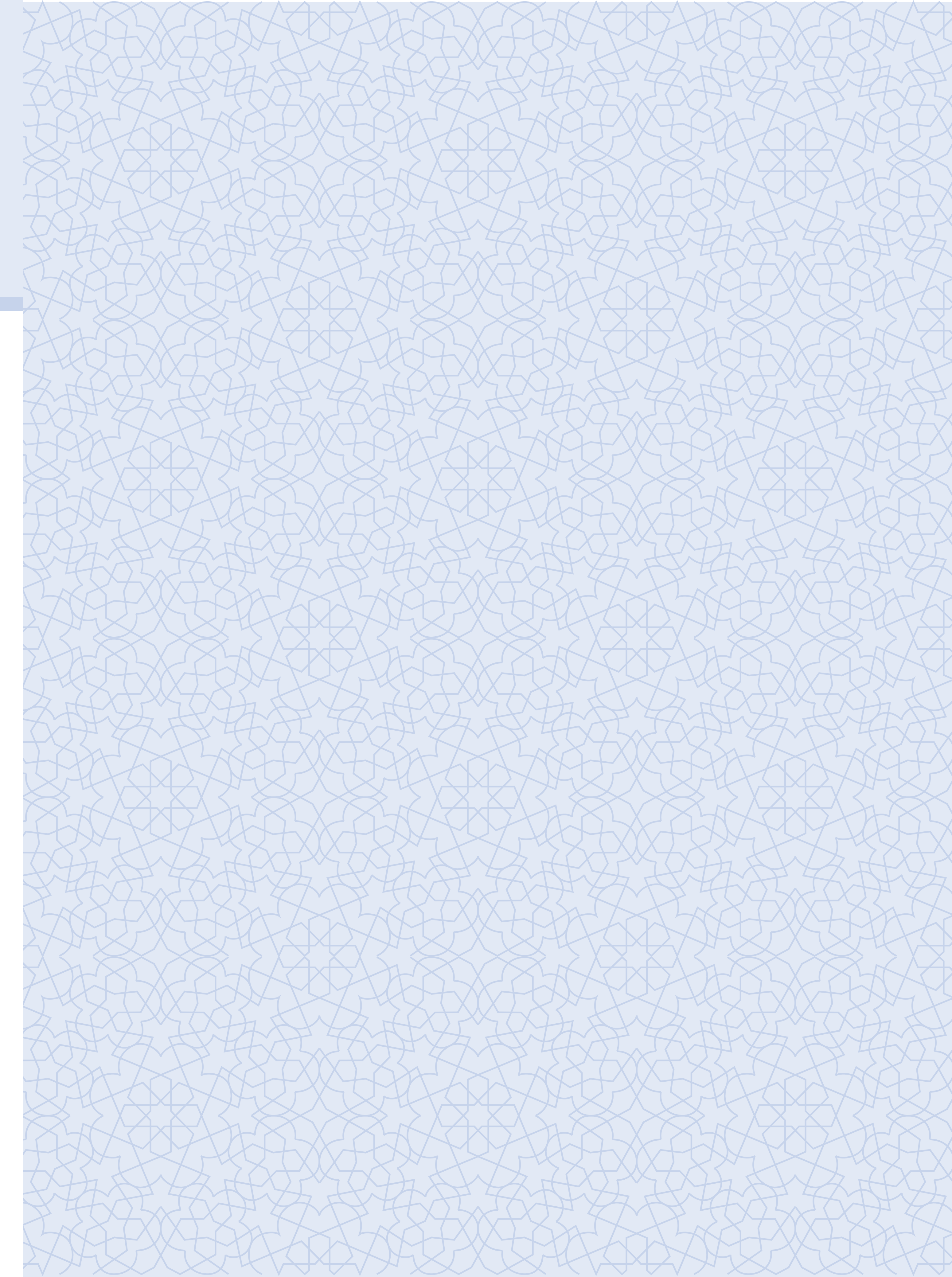
28 ـ مسند الربيع بن حبيب الأزدي، مسقط، عُمان، 1994.

29 ـ الأصول والضوابط، لأبي زكرياء يحيى النووي، 1988، بيروت.

30 ـ المنهاج الواضح في أصول الفقه، لعبد المجيد الديباني، ط1، جامعة قاريونس، بنغازي.

31 ـ أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، عيسى البجاحي، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة محمد الخامس، المغرب.



القواعد الفقهية وأثرها في فقه المقاصد

مصطفى بن حمو أرشوم

باحث من الجزائر



المقدمـة

إنّ علمَ قواعد الفقه له مكانته الراسخةُ بين غيره من سائر العلوم الشرعية، وتتّضح أهميته من خلال معرفة مزايا وسمات هذه القواعد وما يمكن أن ينتج من دراساتها من الفوائد؛ ولهذا فان ما نذكره من فوائد هذا العلم سيكشف لنا عن هذا الأمر، فمن تلك الفوائد:

1 ـ أنها ضَبطت الأمورَ المنتشرة المتعدّدة ونظّمتها في سلك واحد؛ مما يمكن من إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرّقة، ويزوّد المطلع عليها بتصور سليم يدرك به الصفات الجامعة بين هذه الجزئيات، فهي كما قال ابن رجب: (ت597هـ): «نظم له منثور المسائل في سلك واحد، وتقيّد له الشوارد وتقرّب عليه كلَّ متباعد»[1].

2 ـ كما أنها تمتاز بأنّ كلًّا منها ضابطٌ يضبط فروع الأحكام العملية، ويربط بينها برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها، وبذلك تسهل على الفقيه حفظ الفروع، وتغنيه عن حفظ أكثر الجزئيات كما قال القرافي (ت 684هـ): «ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات»[2].

لأنّ حفظَ جزئيات الفقه وفروعه يستحيل أن يقدرَ عليه إنسانٌ، لكنَّ حفظَ القواعدِ مهما كثُرت يدخل تحت الإمكانِ، وإلى هذا المعنى أشارَ الزرقاء بقوله: «لولَا هذه القواعدِ لبقيت الأحكامُ الفقهية فروعاً مشتَّتة قد تتعارض ظواهرها دون أصولٍ تُمسك بها، وتَبرز من خلالها العللُ الجامعةُ»[3].

---

(1) القواعد: ابن رجب، ص3.

(2) القرافي: الفروق، ج3/1.

(3) المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقا، فقرة 559 بتصرف.

3 ـ إنّ فهم هذه القواعد وحفظَها يساعدان الفقيهَ على فهم مناهج الفتوى، ويطلعانه على حقائق الفقيه ومآخذه، ويعيناه على اكتساب ملكة فقهية قويّة تنير أمامه الطريقَ لدراسة أبواب الفقه الواسعة والمتعدّدة، ومعرفة الأحكام الشرعية، وتساعدانه على إلحاق أيِّ فرع أو حادثة بالقاعدة التي تناسبها عن طريق الإلحاق والتخريج، وتمكّنانه من تخريج الفروع بطريقة سليمة، واستنباط الحلول للوقائع المتجدّدة، وبه يكون الفقه الإسلامي جامعًا لما يحدثُ وسيحدث مستقبلاً من الحوادث والمسائل على ممرّ الأزمان والعصور[1].

قال السيوطي (ت911هـ): «إنّ فنَّ الأشباه والنظائر (ويقصد به القواعد الفقهية) فنٌّ عظيم، يُطلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه، وأسراره، ويتمهّر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممرّ الزمان»[2].

ولذلك قال بعضهم: إنَّ حكمَ دراسة القواعد الفقهية والإلمامِ بها على القضاة والمفتين؛ فرضُ عينٍ، وعلى غيرهم فرضُ كفايةٍ.

4 ـ إنَّ تخريجَ الفروع استناداً إلى القواعد الكلية يجنِّب الفقيهَ من التناقض الذي قد يترتَّب على التخريج من المناسبات الجزئية، وقد نبَّه القرافي إلى هذا، وذكر أنَّ تخريجَ الفروع على المناسبات الجزئية، دونَ القواعد الكلية سيؤدِّي إلى أن تتناقض أحكام الفروع وتختلف[3].

وقد نقل الإمام تاج الدين السبكي (ت 771هـ) عن والده قولَه: «وكم من آخذٍ مستكثِرٍ في الفروع ومداركها قد أفرغَ جمام ذهنه فيها؛ غفل عن قاعدة كلية فتخبّطتْ عليه تلك المدارك، وصار حيران، ومن وفّقه الله بمزيد من العناية؛ جمَعَ بين الأمرين فيرى رأي العين».

5 ـ ومن فوائد هذه القواعد أيضاً ما ذكره الشيخ الطاهر بن عاشور؛ أنّها تساعد على إدراك مقاصد الشريعة؛ لأنَّ القواعدَ الأصوليةَ تركّز على جانب الاستنباط، وتُلاحِظ جوانبَ التعارض والترجيح، وما شابه ذلك من القواعد التي ليس فيها شيء من ملاحظة مقاصد الشارع، أمّا القواعد الفقهية فهي مشتقَّة من الفروع والجزئيات المتعدّدة بمعرفة الترابط بينها، ومعرفةِ المقاصد الشرعية التي دعت إليها[4].

(1) قواعد الفقه الإسلامي: عبد العزيز محمد عزام، ص3.
(2) الأشباه والنظائر: السيوطي، ص6.
(3) الفروق: القرافي، 1/3.
(4) مقاصد الشريعة: محمد الطاهر بن عاشور، ص6.

ونظرًا لتوسع موضوع القواعد الفقهية وتشعُّب فروعه وكثرة مسائله؛ فقد حدّدت لنا إدارة الملتقى الموقَّرة دراسةَ جانبٍ من جوانبه؛ لبيان أثر هذه القواعد على فقه المقاصد؛ حتى تكُون هذه الدراسة مركَّزة ومحدَّدة في قواعد معيَّنة تشتمل على مقاصد الشريعة دون غيرها؛ ولتكونَ الدراسة مجديةً ومفيدةً، ولا يمكن الوصول إلى آثار هذه القواعد في فقه المقاصد الشرعية إلَّا بتحديد بعض المفاهيم والمصطلحات المتعلِّقة بالموضوع؛ ولذلك ارتأيت أن أسلك المنهج التالي لبلوغ الغاية المرجوَّة من هذا البحث:

أولاً: تعريف القواعد الفقهية.

ثانياً: تعريف مقاصد الشريعة.

ثالثاً: علاقة القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة.

رابعاً: القواعد الفقهية المشتملة على المقاصد ـ ويطلق عليها: قواعد المقاصد ـ .

خامساً: أثر القواعد الفقهية على فقه المقاصد، وذلك بتطبيق تلك القواعد على الفروع والمسائل المختلفة.

سادساً: خاتمة البحث.

أولاً: تعريف القواعد الفقهية

أ ـ المعني اللغويُّ للقواعد:

القاعدة: الأساسُ، وكلُّ ما يَرتكز عليه الشيء؛ فهو قاعدة، وتُجمع على: قواعدَ، وهي أُسُسُ الشيءِ وأصوله، حسِّيًا كان ذلك كقواعد البيت، أو معنويًا كقواعد الدين ودعائمه[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: 127].

ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26].

ب ـ مدلولُ القاعدة اصطلاحاً:

عرّف الفقهاء القاعدة بتعريفات اصطلاحية تعطي صورةً واضحة للقارئ، ويُدرِك من خلالها دقَّة أنظارهم وسَعَةِ أفقهم في التدقيق والتفريق بين هذه القواعد، وما قد يلتبس بها من الاصطلاحات الأخرى كـ: الضابط، والنظرية الفقهية، ونحو ذلك.

(1) المفردات في غريب القرآن: للأصفهاني، ص409.

فعرّفها بعضهم بأنها: «قضيةٌ كلية منطبِقة على جميع جزئياتها»[1].

وعرّفها بعضهم بأنها: «الأمرُ الكليُّ الذي ينطبق علية جزئيات كثيرة تُفهم أحكامُها منه»[2].

وعرّفها الزرقاء بتعريف دقيق وشامل بأنها: «أصولٌ فقهية كلية، في نصوص موجَزة دستورية، تتضمَّن أحكامًا تشريعية عامَّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها»[3].

ولكنَّ الندوي بعد ذكر التعريفات الاصطلاحية للقاعدة؛ علَّق عليها فقال: «... وفي ضوء تلك التعريفات والملاحظات حولها يمكن أن نُعرِّف القاعدةَ الفقهية بأنها: «حكمٌ شرعي في قضية أغلبية، يُتَعَرَّفُ منها أحكامُ ما دخل تحتَها»؛ ذلك أنَّ القواعد الفقهية هي قواعد تحتوي على زمرة من الأحكام الشرعية من أبواب مختلفة، ويربطها جانب فقهيٌّ مشترَكٌ، فالقيد المذكور في التعريف: «شرعي»؛ يُخرج القواعد غير الشرعية، والقيد الثاني: «أغلبية»؛ يفيد بأنَّ هذه القواعد متَّسمة بصفة الأغلبية، وقد يَنِدُّ عن معظم القواعد بعضُ الفروع، وإن كان خروج تلك الفروع لا يُغَيِّرُ صفةَ العموم للقواعد، ولا يحطُّ من قيمتها»[4].

وهذه التعريفات كلّها متقاربة تؤدّي معنى متّحِدًا وان اختلفت عباراتها؛ حيث تفيد جميعُها أنّ القاعدة: هي حكم أو أمرٌ كلي أو قضية كلية، تُفهم منها أحكام الجزئيات التي تندرج تحت موضوعها وتنطبق عليها.

ولعلَّ التعريف الذي أورده الندويُّ وعلَّله هو التعريف الاصطلاحي المختار للقاعدة الفقهية.

ثانياً: تعريف مقاصد الشريعة

أ ـ المعنى اللغوي لمقاصد الشريعة:

هو مركَّبٌ إضافيٌّ يتكوَّن من كلمة: (مقاصد)، وكلمة: (الشريعة) منسوبةً إلى الإسلام.

فالمقاصدُ لغةً: جمع مقصد، مصدر ميمي مأخوذ من الفعل (قصد)، فالقصد والمقصد بمعنى واحد، فقد ذكَر علماءُ اللغة أنَّ القصد يأتي في اللغة لمعانٍ[5]:

أحدها: الاعتماد، والأَمُّ، وإتيانُ الشيء، والتوجّه.

(1) تعريفات الجرجاني: علي بن محمد الشريف الجرجاني، ص177.
(2) الأشباه والنظائر: ابن السبكي، 16/1.
(3) المدخل الفقهي العام: الاستاذ مصطفى أحمد الزرقا، فقرة 556.
(4) القواعد الفقهية: للندوي، ص43 ـ 45، طبع دار القلم ـ دمشق، 1406هـ.
(5) انظر: كتاب العين، 54/5؛ ومقاييس اللغة: لابن فارس، 95/5؛ والصحاح: للزجاج، 524/5 وما بعدها.

والثاني: استقامةُ الطريق، يقال: طريق قاصدٌ سهلٌ مستقيمٌ، وسفرٌ قاصدٌ سهلٌ قريبٌ.

والثالث: العدل، والتوسُّط وعدمُ الإفراط.

الرابع: الكسر في أي وجه، كَأَنْ تقولَ: قصدت العودَ قصدًا؛ كسرته.

ولعلَّ أقرب المعاني المناسبة للمعنى الاصطلاحي هو الأول؛ إذْ فيه الأَمُّ، والاعتمادُ، وإتيانُ الشيء، والتوجُّهُ، وكلُّها حولَ إرادة الشيء والعزمِ عليه.

أمّا الشريعة في اللغة: الدين، والملّة، والمنهاج، والطريقة، والسُّنَّةُ[1].

وفي الاصطلاح: قال ابن تيمية: «اسم الشريعة والشرع والشرعة؛ فإنَّه ينتظم كلَّ ما شرعه الله من العقائد والأعمال»[2]، وقال بعضهم: ما سنَّه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبيٍّ من أنبيائه عليهم السلام[3].

ب ـ تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها عَلَماً على عِلْمٍ معيَّنٍ:

لم أعثر على تعريف للمقاصد بهذا الاعتبار في كتب المتقدِّمين من الأصوليين، حتى عند من له اهتمام بالمقاصد كالغزالي (ت 505 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ)، وإنَّما يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها.

فنجدُ الغزاليَّ مثلاً يذكُر مقاصد الشريعة بقوله: «ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمَّنُ حفظَ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة..»[4].

ومن الواضح أنَّ الغزاليَّ هنا لم يُرِدْ بكلامه أن يعطيَ تعريفًا دقيقًا للمقاصد، وإنَّما أراد حصرَ المقاصد في الأمور المذكورة.

وأمّا الشاطبي فلم يذكر تعريفاً للمقاصد مع كثرة عنايته بها، ودقيقِ فهمِه لها[5].

فإذَا عُلِمَ ذلك؛ فإنَّه يبقى البحثُ في تعريفٍ للمقاصد في كتبِ المتأخِّرين الذين كتبوا في هذا الموضوع، أو في أصول الفقه عمومًا. وفيما يلي ذكر ذلك:

(1) انظر: النهاية في غريب الحديث، 460/2؛ والصحاح، 1236/3.
(2) مجموع الفتاوى، 306/19.
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد سعد أحمد اليوبي، ص31.
(4) المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي، ص251.
(5) انظر: الموفقات: للشاطبي، 56/1 وما بعدها.

1 ـ قال ابن عاشور: «مقاصد التشريع العامَّة هي: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها؛ بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة»[1].

2 ـ وعرَّفها علال الفاسي بقوله: «المرادُ بمقاصدِ الشريعة: الغايةُ منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلِّ حُكْمٍ من أحكامها»[2]

وهذا التعريف جامعٌ للمقاصد بنوعيها العامّة والخاصّة.

3 ـ وعرفها الريسوني بقوله: «الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[3].

والتعريف المختار يمكن أن يُستخلَص من التعريفات السابقة للمقاصد، وهو أنَّ المقاصدَ هي: المعاني والحكمُ ونحوُهما اللتان راعاهما الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد.

ثالثاً: علاقة القواعد الفقهية بقواعد المقاصد الشرعية

كنت قد بيَّنت فيما تقدّم أنّ القاعدة الفقهية قضيةٌ كلية، تَعبِّر عن حكْم عامّ، يُتعرَّف بها أحكامُ الجزئيات التي يَتحقّق فيها مناطُ هذا الحكم العامِّ، وهذه السِّمَةُ الكلية التي تتَّصف بها القاعدة الفقهية؛ نجدها متحقِّقة في القاعدة المقصدية، بل هي إحدى أهمِّ خصائصها، ولا غَرْوَ في ذلك؛ لأنَّ من سمات القاعدةِ أن تكونَ كليَّةً في تناولها للجزئيات الداخلة تحت موضوعها، وإلا لم تستحقَّ وصفَها بالقاعدة، ويُقصد بالكلية أنها لا تختصُّ بشخص دون شخص، ولا بحال دون حال، ولا بموضوع دون موضوع؛ أي عامَّة[4].

والأمر الآخر الذي يجمع بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية؛ أنَّ غايتَهما النهائيةِ واحدةٌ، وهى الوقوف على حُكْم الشارع في الوقائع والمستجدّات وفق ما أراده الشارع وابتغاه، فكِلَا القاعدتين في النهاية وسائلُ تسعف المجتهد؛ لِتَبَيُّنِ الحكمِ الشرعيِّ الذي خاطب به الله تعالى المكلَّفين فيما لا نصَّ فيه بعينه.

فالغاية النهائية من القاعدة الفقهية التالية: «المشقَّة تجلب التيسير»[5] مثلًا متَّفِقةٌ مع

---

(1) مقاصد الشريعة: ابن عاشور، ص51.

(2) مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي، ص3.

(3) فلسفة مقاصد الشريعة، ص7.

(4) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص67.

(5) 173/3، والسبكي: الأشباه والنظائر، 48/1؛ والسيوطي: الأشباه والنظائر، 76؛ وابن نجيم: الأشباه والنظائر، 75؛ الزركشي: المنثورُ من القواعد.

القاعدة المقصدية: «لا يَقصدُ الشــارعُ التكليفَ بالشــاقِّ من الأعمال»[1]؛ ذلك أنّ كلاًّ من هاتين القاعدتين تؤولان في منتهاهما إلى إعانة المجتهد أو الفقيه لمعرفة الحكم الشــرعي فيما يتحقّق فيه مناطها، والكشف عنه. هذا هو وجه الصلة بين القاعدة المقصدية من جهة، والقاعدة الفقهية من جهة أخرى.

رابعاً: القواعد الفقهية المشتملة على المقاصد الشرعية

إنّ المتتبِّــع للقواعد الفقهيــة يَلحــظ أنَّ موضوعاتها مختلفــةٌ ومتنوّعةٌ، فمنها مــا هو مختصٌّ بمقاصد الشريعة، ومنها ما هو عامٌّ، ومنها ما يتعلَّقُ بمســائل فقهية فرعية، وقد تتبَّع بعض الفقهاء والأصوليين هذه القواعد وصنَّفوها بحســب موضوعها كما فعل الشــاطبي وغيره، فميَّز بين القواعد الفقهية وقواعد المقاصد، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ ـ قواعد تتعلق بموضوع المصلحة والمفسدة:

من حيــث إنَّ هذه القواعــدَ تتَّحد في تناولها لموضــوع المصلحة والمفســدة، إلَّا أنَّها تختلف في كيفية تناولها لهذا الموضوع، فبعضُها يبيِّن الأساسَ العامَّ الذي قامت عليه الشريعة كلُّها في جزئياتها وكلياتها، المتمثِّل في جلب المصالح ودرء المفاسد. ومن هذه القواعد على سبيل المثال لا الحصر:

«وَضْعُ الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[2].

«الأمر في المصالح مطَّردٌ مُطْلَقاً في كليات الشريعة وجزئياتها»[3].

«التكليف كلُّه إمَّا لدرء المفاسد أو لجلب المصالح أو كلاهما معاً»[4].

«الأسباب الممنوعة أســباب للمفاســد لا للمصالح، كما الأسباب المشروعة أســبابٌ للمصالح لا للمفاسد»[5].

«المفهوم من وضع الشــارع، أنّ الطاعة أو المعصية تَعْظُمُ بحســب عِظَمِ المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها»[6].

فهذه القواعد وغيرها؛ تبيِّن الأساسَ الذي قامت عليه أحكام الشريعة.

(1) الشاطبي: الموافقات، 107/2.
(2) المصدر السابق نفسه، 6/2.
(3) المصدر السابق نفسه، 54/2.
(4) المصدر السابق نفسه، 199/1.
(5) المصدر السابق نفسه، 237/1.
(6) المصدر السابق نفسه، 244/2.

وقواعد أخرى تحدّد ضوابط المصلحة حتى تكون مصلحة معتبرة منها:

«المرادُ بالمصلحة ما يعتدُّ بها الشارع، ويرتِّب عليها مقتضياتها»[1].

«وضعُ الشريعة وإن كان لمصالح العباد، فإنَّما بحسب أمر الشارع وعلى الحدِّ الذي حَدَّهُ، لا على وِفق أهوائهم وشهواتهم»[2].

وقواعد أخرى تبيِّن أقسامَ المصلحة؛ إذ إنَّ المصالح ليست على درجة واحدة من حيث تأكُّدُ طلبِها، وتَحتُّمِ وجودِها؛ ولذا تُظهر هذه القواعدُ درجاتِ المصالحِ، وأنَّ منها ما هو ضروريٌّ وآخر حاجيٌّ، وثالثُ تحسينيٌّ، وتضع حدّاً لكلِّ مرتبة من هذه المراتب الثلاث، ومن هذه القواعد:

«الضروريات: هي التي لا بدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فُقدت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتهارجٍ وفَوْتِ حياةٍ»[3].

«الحاجيات: هي المفتقَرُ إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج، دون أنْ يبلغ فقدانُها مبلغَ الفساد العامِّ والضرر الفادح»[4].

«التحسينات: هي الأخذُ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات التي تأنفُها العقولُ الراجحات»[5].

وهناك قواعدُ تُظهِر دورَ المجتهد في الالتفات إلى المعنى المصلحي الذي سيق الحكم من أجله، وإلى وظيفته في تفهُّم معاني الأحكام وحِكَمِها، مثل:

«لا بدَّ من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجرَّدِه»[6].

«العمل بالظواهر على تَتَبُّعٍ وتَغَالٍ؛ بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أنَّ إهمالها إسرافٌ أيضاً»[7].

ب ـ قواعدُ تتناول موضوع رفع الحرج:

وهناك قواعدُ مقاصديةٌ تدور في فلك موضوع رفع الحرج، وما ينبثق عنه من قضايا وتفريعات، والكشف عن معايير المشقَّة التي تستوجب التسهيل والتخفيف والتيسير، والروابط بين مبدأ رفع الحرج وبين قصود المكلَّفين، ونجد هذه المعالم واضحة حين نمعن النظر في القواعد التالية:

(1) الشاطبي: الموافقات، 244/1.
(2) المصدر السابق نفسه، 172/2.
(3) المصدر السابق نفسه، 8/2.
(4) المصدر السابق نفسه، 11/2.
(5) المصدر السابق نفسه، 8/2.
(6) المصدر السابق نفسه، 149/3.
(7) المصدر السابق نفسه، 154/3.

«المشقّة تجلب التيسير»[1].

«الشارع لم يقصد التكليف بالشاقِّ والإعنات فيه»[2].

«الشـريعة جاريةٌ في التكليف بمقتضياتها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقِسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقَّةٍ عليه ولا انحلالٍ»[3].

فهذه القواعد، وغيرُها كثيرٌ تبيِّن أنَّ قصدَ الشارع لا يتوجَّه إلى خطاب المكلَّفين بما لا قدرة لهم عليه، أو ما لا يملكون القيام به إلا بمشقَّة بالغة غير معتادة.

وهناك قواعد تتعلَّق بضوابط المشقة وحدودها التي تستوجب التيسير، من ذلك مثلاً:

«إذا كانت المشقَّة خارجةً عن المعتاد؛ بحيث يحصل للمكلَّف بها فسادٌ دينيٌّ أو دنيويٌّ؛ فمقصودُ الشارع فيها الرفعُ على الجملة».

«مشقَّةُ مخالفَةِ الهوى ليست من المشاقِّ المعتبَرَةِ، ولا رُخْصَةَ فيها اَلْبَتَّةَ»[4].

«القصدُ إلى المشقَّة باطلٌ؛ لأنّه مخالفٌ لقصد الشارع؛ ولأنَّ اللّٰه لم يجعل تعذيبَ النفوس سببًا للتقرُّب إليه، ولا لنيل ما عنده»[5].

«ليس للمكلَّف أن يقصد المشقَّة لعظم أجره، لكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقَّته؛ من حيثُ هو عملٌ»[6].

ج ـ قواعد تتعلَّق بمآلات الأفعال ومقاصِد المكلَّفين:

وتوجد قواعدُ أخرى ينظِّمها موضوعُ مقاصدِ المكلَّفين، ومآلاتُ تصرُّفاتهم، والقواعدُ في هذا الموضوع كثيرةٌ:

«النظر في المآل معتبَرٌ مقصودٌ شرعًا»[7].

«ينبغي على المجتهدين أن ينظروا إلى مسبِّبات الأحكام وأسبابها؛ لما يترتَّب على ذلك من الأحكام الشرعية»[8].

(1) الزركشي: المنثور من القواعد، 173/3؛ السبكي: الأشباه والنظائر 48/1.
(2) الموافقات: الشاطبي، 123/2.
(3) المصدر السابق نفسه، 163/2.
(4) المصدر السابق نفسه، 337/1، 153/2.
(5) المصدر السابق نفسه، 139/2، 134.
(6) المصدر السابق نفسه، 128/2.
(7) المصدر السابق نفسه، 235/1.
(8) المصدر السابق نفسه، 128/2.

وقواعد أخرى تتعلَّق بتوجيه مقاصد المكلَّفين؛ بحيث تكون متوافقةً مع قصد الشارع مثل:

«قصدُ الشارع من المكلَّف أن يكون قصدُه في العمل موافِقاً لقصده في التشريع، وألَّا يقصد خلاف ما قصد»[1].

«المقاصدُ معتبَرَةٌ في التصرُّفات»[2].

«إذا كان الالتفات إلى المسبِّب من شأنه التقوية للسبب والتكملَةِ له، والتحريضِ على المبالغة في إكماله؛ فيجب الالتفات إليه»[3].

«كلُّ من ابتغى في التكاليف الشرعية غيرَ ما شُرعت له؛ فقد ناقض الشريعة».

«إن كان فعل الشرط أو تركه قصدًا لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب، ألا يترتب عليه أثره؛ فهذا عمل غير صحيح وسعيٌ باطل»[4].

«من سلك إلى مصلحة غيرَ طريقها المشروع؛ فهو ساعٍ في ضدِّ تلك المصلحة»[5].

«كلُّ فعل مشروع يصبح غيرَ مشروع إذا أدَّى إلى مآل ممنوع، قصد المكلِّف ذلك المآلَ أم لم يقصد»[6].

قاعدة: الأمور بمقاصدها[7]

هذه قاعدة فقهية أساسية كلية، تندرج تحتها قواعد كثيرة تتعلَّق بالمقاصد والنيات في العقود والتصرفات، من ذلك:

1 - قاعدة: «إنَّما الأعمال بالنيات، والمقاصدُ معتبَرة في العبادات والمعاملات»[8].
2 - قاعدة: «إنَّ المنويَّ من العمل إمّا أن يكون عبادةً محضة لا يلتبس بالعادات، وإمَّا أن يكون جنسه مما يشبه العادات».
3 - قاعدة: «القربات التي لا لُبس فيها لا تحتاج إلى نيةِ الإضافة إلى الله تعالى».

(1) الموافقات: الشاطبي، 223/2.
(2) المصدر السابق نفسه، 235/1.
(3) المصدر السابق نفسه، 333/2.
(4) المصدر السابق نفسه، 275/1.
(5) المصدر السابق نفسه، 249/2.
(6) المصدر السابق نفسه، 248/2.
(7) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها: صالح السدلان.
(8) الإيضاح: للشماخي، 424/3، 436.

4 ـ قاعـدةُ: «الألفاظُ إذا كانـت نصوصًا في شـيء غيرِ متردِّد؛ لـم يحتج إلى نيَّـة تعيينِ المدلول؛ لانصرافها بصراحتها لمدلول».

5 ـ قاعـدة: «المقاصدُ من منافـع الأعيان المعقـودِ عليهـا إذا كانت متعيِّنة؛ اسـتغنتْ عن التعيين».

6 ـ قاعدة: «النقود إذا كان نوعها غالبًا لم يحتج إلى بيانها في العقد».

7 ـ قاعدة: «الحقوق إذا تعيَّنت لمستحقِّها كالحقِّ المنفرد؛ فإنَّه يتعيَّن لربِّه بغير نية».

8 ـ قاعدة: «لا بدَّ في النية أن تكونَ مستنِدَة إلى علم جازم أو ظنٍّ راجح».

9 ـ قاعدة: «التصرُّفات إذا كانت دائرةً بين جهات شتى؛ لا تنصرف لأحدها إلا بنية».

10 ـ قاعدة: «الخطأ فيما لا يشترط التعيين له لا يؤثر».

11 ـ قاعدة: «من استعجل شيئاً قبل أوانه؛ عوقب بحرمانه».

12 ـ قاعدة: «يُغتفَر في الوسائل ما لا يُغتفَر في المقاصد».

13 ـ قاعدة: «هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟».

14 ـ قاعدة: «لا ثواب ولا عقاب إلا بنية».

15 ـ قاعدة: «مقاصد اللفظ على نية اللافظ إلا في موضع واحـد، وهو الحلف؛ فإنَّه على نية المستحلِف».

16 ـ قاعدة: «صلاحُ العملِ بصلاح النيَّة، وفسادُه بفسادِها».

17 ـ قاعدة: «النيَّة داخلةٌ تحت الاختيار».

18 ـ قاعدة: «ما لا تَدْخُلُهُ النية من الأعمال: أفعالُ التروك».

19 ـ قاعدة: «المتعيِّن من العبادات والحقوق لا يحتاج إلى نية التعيين، وأداءُ الحقوق لا يحتاج إلى نية»[1].

د ـ قواعد تتعلَّق بإزالة الضرر[2]:

«الضرر يزول».

«لا ضرر ولا ضرار».

«الضرر يُدفع بقدْر الإمكان».

(1) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها: صالح السدلان، ص52، 53.

(2) المرجع السابق نفسه، ص494 وغيرها.

«الضرر لا يزال بمثله أو بالضرر الأشدِّ».

«درءُ المفاسد أولى من جلب المصالح».

«الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخفِّ».

«يختار أهونَ الشرَّين أو أخفَّ الضررين».

«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفِّهما».

«يُتَحَمَّلُ الضررُ الخاصُّ لدفع ضرر عامٍّ».

خامساً: عرضُ بعضِ القواعد الفقهية المشتمِلة على المقاصد، وأثرُها على الفروع الفقهية:

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها:

1 ـ أهمية القاعدة:

«إنّ مقاصد العباد ونياتهم محلّ نظر الشارع الحكيم العالم بما يترتّب على ما أمر به عباده، فقد عُني القرآن بمقاصد المكلَّفين ونياتهم عنايةً فائقةً تفوق الاهتمامَ بأي مسألة أخرى، كما عنيت بذلك سنَّةُ المصطفى ﷺ؛ ذلك لأنَّ الأعمالَ لها تأثيرٌ في القلب، فإذا أنيطت بالقصد الصحيح والنية الخالصة؛ أحيت القلب وأيقظته، وإذا لم تقترن الأعمال بالمقاصد الشرعية والنيات الطيبة؛ أماتت القلبَ وأعمَتْهُ، وَعُدَّتْ في ميزان الأعمال هباءً منثوراً، وسراباً خادعاً لا يظفر صاحبها بغاية ولا يَرُوحُ رائحةَ نعيمٍ؛ فميزان الأعمال القصدُ والنيةُ، ومن وراء ذلك العملُ»[1].

2 ـ مفهوم القاعدة ودليلها:

إنّ الكلام على تقدير مقتضى؛ أي: أنّ أحكام الأمور بمقاصدها؛ لأنّ علم الفقه إنما يبحث عن أحكام الأشياء لا عن ذواتها؛ ولذا فسَّرت المجلَّة العدليَّةُ القاعدةَ بقولها: «يعني أنَّ الحكمَ الذي يترتَّب على أمرٍ؛ يكونُ على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر»[2].

إنَّ قاعدة: «الأمور بمقاصدها» على وجازة لفظها وقلَّة كلماتها؛ تُعتبر من جوامع الكلم؛ فهي ذاتُ معنى عامٍّ متَّسِعٍ يشمل كلَّ ما يصدُرُ عن الإنسان من قول أو فعل؛ إذ إنَّ لفظَ (الأمور) عامٌّ؛ بدليل دخول «أل» الجنسية عليه، ولفظَ المقاصد كذلك؛ لإضافته إلى ضمير لفظ عام[3].

(1) النية وأثرها في الأحكام الشرعية: د.صالح غانم السدلان، 2/1.
(2) شرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقاء، ص47.
(3) المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقا، 965/2، فقرة 752.
مطابع الفرزدق، نشر وتوزيع مكتبة الخريجين للرياض، 1403.
المجلة العدلية التي أصدرتها الدولة العثمانية تشتمل على القواعد الفقهية.

ومغزى هذه القاعدة: «إنَّ أعمال المكلَّف وتصرفاتِه من قولية أو فعلية، تختلف نتائجُها وأحكامُها الشرعية التي تترتَّب عليها باختلاف مقصود الشخص وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات؛ إذ الحكم المترتِّب على أمر ما يكون على مقتضى المقصود من ذلك الأمر، وكلُّ تصرُّفات المكلَّف يحكمها دافعٌ منبَعثٌ من القلب، سواء في ذلك تصرُّفاته الدنيوية أو الأخروية، ولما كانت الفعال متنوِّعة إلى فعل وقول، وحركةٍ وسكونٍ، وجلبٍ ودفعٍ، وفكرٍ وذكرٍ، وعادةٍ وعبادةٍ؛ كان اعتبارُ القصدِ بترتيب الأحكام عليه، فمن عمل عملاً ولم ينْوِه ولم يقصده لعارضٍ كنسيان ونحوه؛ فإنَّ هذا العمل لا يترتَّب عليه من الآثار والأحكام ما يترتَّب على من قصد العمل وأراده»[(1)].

ومن أدلّة هذه القاعدة:

أ ـ يرجع أصلُ هذه القاعدة إلى الحديث المشهور الذي رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكلِّ امرئ نوى...**»[(2)].

ب ـ وما أخرجه ابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إنما يُبعَثُ الناس على نياتهم**»[(3)].

فهذان الحديثان النبويّان ـ وغيرهما ـ يدلّان دلالةً واضحةً على أنَّ ميزانَ الأعمال إنما هو النية والقصد، ومن وراء ذلك العملُ.

3 ـ فروع قاعدة (الأمور بمقاصدها)، وبعضُ القواعد المندرجة تحتها، وأثرُها على فقه المقاصد:

لا يمكن أن نلمس أثَرَ هذه القاعدة في فقه المقاصد إلا بتطبيقها على فروعها، وتخريج المسائل الفرعية عليها، وبعد التطبيق تظهر هذه الآثار.

فهذه القاعدةُ تجري في كثير من الأبواب الفقهية كـ: العبادات، والمعاملات، والمعاوضات، والتمليكات المالية، والإبراء، وتجري كذلك في: الوكالات، وإحراز المباحات، والضمانات، والأمانات، والعقوبات...، ونظراً لكثرة الموضوعات التي تَعتبر النيةَ والقصد شرطين في الحكم على تصرفات المكلفين؛ فإنَّنا سنقتصر على بعض القواعد وما تفرَّع عنها من باب التمثيل لا الحصر:

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، يعرف (المراجع: لعله: بتصرف) 123/3. ط الثانية، 1374هـ، مطابع السعادة بمصر.

(2) متفَق عليه واللفظ للبخاري، 9/1؛ ومسلم، 1515/3.

(3) رواه البخاري 56؛ ومسلم، 1628.

أ ـ قاعدة: «المنـــويُّ من العمل إمَّا أن يكون عبـــادةً محضةً لا يلتبس بالعـــادات، وإمَّا أن يكون جنسه مما يُشْبِه العادات».

فالنوع الأول: كالصـــلاة، والصوم، والحجِّ، وســـائرُ العبادات لا تشـــتبه بالعادات؛ لأنَّ جنسَـــه لا يكون إلا لله.

وأما النوع الثاني: وهو ما يلتبس بالعادات؛ فإنَّه يحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى، وذلك كدفع المـــال فإنه قد يكون نفقـــةً واجبة، أو هدية، أو صلـــة، وقد يكون زكاةً مفروضـــة، أو صدقةَ تطوُّع، وكذلك الذبح فإنّه يكـــون لله تعالى كالأضحية، والهـــدي، ودم الجيران، وقد يكـــون بقصد الأكلِ، وإكرامِ الضيف، ونحو ذلك، وهذا النوع من العمل يحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى[1].

ب ـ قاعدة: «القربات التي لا لُبس فيها؛ لا تحتاجُ إلى نيَّةِ الإضافة لله تعالى».

وذلك كالإيمان بالله تعالى، وتعظيمـــه، وإجلاله، ومحبَّته، والرجاء لثوابه، والخوف من عقابه، والحياء من جلاله والمهابة من سلطانه، والتسبيح له، والتهليل له، وقراءة القرآن، وسائر الأذكار؛ فإنها متميِّزةٌ لله ﷻ[2].

فلا تحتاج هـــذه الأعمال إلى نية الإضافـــة أو نية التخصيص؛ فإنَّ هـــذه الأعمالَ بطبيعتها منصرفةٌ إلى الله تعالى لا يســـتحقّها ســـواه، فلا يلزم العامل أن ينوي أن يسبِّح الله أو يذكره، أو يعبده، لكن هذه الأعمال تحتاج إلى نية القصـــد، وإرادةِ وجه الله ﷻ بهذه الأعمال، فيؤدِّي العبدُ هذه الأعمالَ بنيَّةِ الإخلاص والمحبَّـــةِ والتعظيمِ لله، والرجاءِ لثوابِه، والخوفِ من عقابه، فهذه النية لازمةٌ متعيِّنَةٌ؛ فلو اشـــتغل بشـــيء من هذه العبادات وهو ذاهلٌ، أو جرت على لسانه وهو نائم، أو جرت على لســـان مجنون، أو ســـكران؛ فـــلا تكون عبادة، وكذلك لـــو كان مرائيًا بعمله، أو طالبًا ممدوحة أو ثناءً؛ فإنَّ ثوابَه ينقُص بقدر نقص إخلاصه، وبهذا يتَّضح معنى هذه القاعدة[3].

ولو قلنا باشـــتراط نيَّة الإضافة للزم أن تحتاج النيةُ إلى نيةٍ أخرى؛ لأنّ نية النية عبادة تحتاج إلى نيـــة، فيلزم على ذلك التسلســـل؛ لأنَّ المقصـــود من النية تمييـــزُ العمل وتمييـــزُ المعمول له، والقربات الخاصة لله المســـتحقَّة له التي لا تلتبس بالعادات؛ لا تحتاج إلى نية مميِّزة؛ لعدم اللبس والاشتباه[4].

---

(1) الأشباه والنظائر: للسيوطي، ص14؛ وانظر فتاوى ابن تيمية، 23/26. الإيضاح في الأحكام: للشماخي، 561/2.

(2) الأمنية في إدراك النية: للقرافي، ص5.

(3) قواعد الأحكام: للعزّ بن عبد السلام، 210/1.

(4) المرجع السابق نفسه، 210/1؛ وانظر القواعد الفقهية الكبرى: السدلان، ص55.

ج ـ قاعدة: «الألفاظُ إذا كانت نصوصًا في شـيء غير متردِّدٍ لم تحتج إلى نيَّة تعيين المدلول؛ لاتِّصافها بوضوح دلالتها عن مدلولها».

وذلك كالألفـاظ الصريحة فـي المعاملات، كلفـظ البيع، والشـراء، والإجـارة، والمزارعة، والمغارسـة، والسَّـلم، والسـبق، والجعالة، والتزويج، والطـلاق، والعتاق، والهبـة، والعطية؛ فإنَّ هذه الألفاظ تدلُّ على مدلولهـا بالمطابقة والتعيين؛ حيث تعيَّنت هـذه الألفاظ لهذه العقود؛ فلزم مدلولها.

ومثل هذه الألفاظ اللغوية التي أصبحت بالاسـتعمال الشـرعي حقيقةً شـرعيةً كلفظ الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجِّ؛ فإنها بمجرَّد إطلاقها تنصرف إلى هذه العبادات الشـرعية، ولا تنصرف إلى معانيهـا اللغوية إلا بنيَّة خاصَّة، أو مدلـولٍ معيّن، فالألفاظ الصريحة التي تتردَّد بين شـيئين وكان تعينها: إما من قِبل الشـارع، أو من قِبل الاسـتعمال اللغوي، أو الاستعمال العادي، لا تنصرف عن مدلولها إلا بنية أو قرينة ظاهـرة، وتدلُّ على ما وُضعت له بمجرَّد الإطلاق، فلا تحتاج إلى نية التعيين، وإنما تحتاج إلى نية القصدِ، فلو صدرت هذه الألفـاظ ممن لا يعرف معانيها، أو من غيرِ مكلَّف؛ فلا يلزم بمدلولها على الصحيح[1].

د ـ **قاعدة:** «المقاصد من منافع الأعيان المعقود عليها إذا كانت متعيِّنة؛ استغنت عن التعيين».

فالعين المعقـودُ عليها عقدَ إجارة أو إعارة أو نحو ذلك؛ لا تحتـاج إلى تحديد الانتفاع بها في العقد إذا كانت المنفعة متعيّنة عادة، كمن اسـتأجر فأسـاً أو معـولاً، أو ثوباً أو عمامة، لم يحتج إلى تعيين المنفعة في العقد لانصراف هذه الأشـياء بصورتهـا إلى مقاصدها، وإن كانت العين متردِّدة بين منفعتين أو أكثـر كالدابة للحمل والركوب، والأرض للبناء والزراعة والغرس، فيفتقر إلى التعييـن؛ لئلا يحصل اللّبـس؛ فإنَّ النزاع عند اسـتيفاء المنافع فـي بعض أحواله يكون سـببُه عدمَ تحديد المنفعة؛ ولأنَّ من لا ورع عنده قد يتَّخذ الأمورَ الملتبسة مدخلاً لطمعه وأغراضه، لهذا يتعيَّن تحديـدُ المنفعة عند العقد على العين التي تتعـدَّد منافعها، فينصُّ على المنافع التي يراد اسـتيفاؤها بموجب العقـد المتَّفَق عليه، دفْعًا للبس وسـدّاً لباب النزاع. وأمَّا إذا كانت العين المعقود عليها لهـا منافع متعددة، ولكنَّ العرفَ والعـادةَ يحدِّدان نوعَ المنفعة؛ فيُكتفى بما يتعارف عليه عند الإطلاق، ولا عبرة بالنية هنا، فلا يعتمد عليها في استيفاء الحقوق والمنافع؛ لأنَّ المنافعَ أمـورٌ ظاهرةٌ، فلا بدَّ من بنائها على أمر ظاهر كذلك، هذا كلُّه يُلجأ إليه عند المشاحَّة والتنازع.

(1) الأشـباه والنظائر: ابن نجيم، ص166؛ ابن قيم الجوزية: إعـلام الموقعين، 4/2؛ فتاوى ابن تيمية، 102/23؛ وانظر: الأمنية في إدراك النية: للقرافي، ص6.

أما لو قال المستوفي للمنفعة: أنا قصدت منفعة كذا، وإلا لم أستأجر هذه العين، وقبل المالك أو دائنه، فله ذلك؛ لأن الحق له لا يعدوه[1].

هـ ـ قاعدة: «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه»[2].

من فروع هذه القاعدة:

- أنَّ من احتال علــى تحليل الحرام، أو تحريم الحلال؛ فإنه يُعامــل بنقيض قصده عقوبةً له، فإنّ الله تعالى لما حرَّم على اليهود الصيد يوم الســبت، وضعوا الشباك وأخذوا الصيد يوم الأحد، فسمَّى الله تعالى هذا العملَ اعتداءً وجازاهم بنقيض قصدهم بأنْ عاقبَهم[3].

وقال النبي ﷺ : «**لعنَ الله اليهود إنَّ الله حرَّم عليهم شــحومَ الميتة فجمَّلوه، ثمَّ باعوه، ثمَّ أكلوا ثمنه**»[4].

ولعن النبيُّ ﷺ المحلِّل والمحلَّل له وســمَّاه بالتيس المســتعار، ومــا ذاك إلَّا أنه نوى بقصد النكاحِ التحليلَ، فاحتــال على تحليل الحرام[5]؛ ولذلك اســتحقَّ اللعنةَ من رســول الله ﷺ ومثله المحلَّل له.

وقرَّر أهلُ العلم تحريمَ الحيلِ، وعدُّوها تجرُّؤاً على الله، وإبطالاً لأحكام القرآن والسنة.

وذُكر للإمــام أحمد أنَّ امرأةً كانت تريــد أن تفارق زوجها فيأبى عليها فقــال لها بعض أرباب الحيل: لو ارتددت عن الإســلام بِنْتِ، ففعلتْ، فغضب الإمام أحمد وقــال: من أفتى بهذا أو علمه أو رضي به؛ فهو كافر، وَوَجْهُهُ أنَّه أَمْرٌ باســتحلال الكفرِ، وذلك كفرٌ، نعوذ بالله من ذلك، كذلك قال عبد الله بن المبارك ثمَّ قال: ما أرى الشيطانَ يُحْسِنُ مثل هذا، حتى جاء هؤلاء فتعلَّمه منهم[6].

وقال ابن قيم الجوزية: «من تأمَّل الشــريعةَ ورزق فيها فقه نفس، رآها قد أبطلت على أصحاب الحيل مقاصدَهم، وقابلتهم بنقيضها، وسدَّت عليهم الطرُقَ التي فتحوها للتحايل الباطل، فمن ذلك: أنَّ الشــارع منع المتحيِّل من الميراث ـ بقتل مورثه ـ، وميراثه نقله إلى غيره دونه لَمَّا احتالَ عليه بالباطل.

ومن ذلك: بطلان وصية الموصى له بمالٍ إذا قَتَلَ الموصي.

(1) انظر: الأمنية في إدراك النية، ص5؛ وقواعد الأحكام: للعز بن عبد السلام، 210/1.
(2) الإيضاح في الأحكام، عامر الشماخي، 401/4.
(3) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي، 306/7.
(4) رواه البخاري، 2223 و3460؛ ومسلم، 1583.
(5) رواه أبو داود، 2076، 2077؛ والترمذي، 1119؛ والنسائي، 149/6، وهو حديث صحيح.
(6) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ابن قيم، 286/1.

ومن ذلك: ما لو احتال المريض على منع امرأته من الميراث بطلاقها، فإنَّها ترثه ما دامت في العدَّة عند طائفة، وعند آخرين ترثه وإن انقضت عدَّتها ما لم تتزوَّج، وعند طائفة ترث وإن تزوَّجت»[(1)].

ومن ذلك: من احتال على أكل أموال الناس بالربا، يمحق الله مَالَهُ كما قال تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: 276].

ومن ذلك أنَّ الله تعالى جعل عقوبةَ الكاذب إهدارَ كلامه وردَّه عليه، وجعل عقوبةَ الغالِ من الغنيمة ـ لما قصد تكثير ماله بالغُلول ـ؛ حرمانَه سهمَه وإحراقَ متاعِه[(2)]، وجعل عقوبة من اصطاد في الحرم أو الإحرام؛ تحريمَ أكلِ ما اصطاد، وتغريمَه نظيرَه.

ووجه ذلك كلِّه: أنَّ هذه التصرُّفات تدلُّ على فساد النية وسوء القصد؛ مما جعله يرتكب أنواعًا من الحيل قد تكون معصية أو كفرًا يترتَّب على ارتكابها مفاسدُ ماليةٌ أو بدنيةٌ، خاصّةٌ أو عامّةٌ؛ ولذلك فإنَّ جزاءه أن يُعكَس عليه مرادُه، فيعامَلُ بنقيض قصده بنيته[(3)].

و ـ قاعدة: «يُغتَفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد»:

معنى هذه القاعدة: أنّ حكم الوسيلة إلى الشيء يختلف عن حكم غايته ومقصوده. ولهذه القاعدة أمثلة منها:

- جواز الكذب لإصلاح ذات البين؛ لتحقيق المصلحة مع أنّ الكذب في أصله محرَّمٌ[(4)].
- ومنها جوازُ إحراق أموال العدوِّ في حالة الحرب؛ لأنه وسيلة للتهيب والإخافة[(5)].
- وجواز تعزير المتَّهم بما يراه القاضي؛ للتوصُّل إلى معرفة الحقِّ، والأصلُ منع التعدِّي والأذى إلا بعد ثبوت الإدانة[(6)].

ويرى بعض الفقهاء أنَّه لا بدَّ للمفتي والقاضي من اعتبار الأحكام التي تتعلَّق بالوسائل، والأحكامِ التي تتعلَّق بالمقاصد، فلا بدَّ من التفريق عند الفتوى أو الحكم في الخصومة من اعتبار الوسائل والمقاصد؛ حيث إنَّ لاعتبارهما تأثيرًا في الحكم، فإذا التزم المفتي والقاضي هذه القاعدةَ أفادتهما كثيرًا في التوصُّل إلى الحقِّ الذي ينبغي بذلُ الجهد من أجل إصابته[(7)].

(1) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، 371/1.
(2) المبدع في شرح المقنع: لابن مفلح، 375/2.
(3) القواعد الفقهية الكبرى: صالح السدلان، ص66.
(4) جامع البيان في تأويل آي القرآن: للطبري، 8/18؛ وانظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد، 7/1، 16؛ والتفسير الكبير: للرازي، 124/8.
(5) تفسير القرطبي، 25/7، 301/11، 29/15.
(6) الاعتصام: للشاطبي، 102/2 مطابع السعادة ـ مصر.
(7) القواعد الفقهية الكبرى: صالح السدلان، ص67.

القاعدة الثانية: «المشقة تجلب التيسير»:

تُعتَبر هذه القاعدة من إحدى القواعد الخمس الكبرى التي ينبني عليها صَرْحُ الفقه الإسلامي وأصولُه، ولها علاقةٌ بمقاصد الشريعة؛ حيث إنها تدعو إلى رفع الحرج والمشقة، وتدعو إلى التيسير.

يقول الشاطبي في هذا الصدد: «إنّ الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمَّة بلغت مبلغ القطع»[1].

ومن تتبَّع الشريعةَ الغرَّاءَ في أصولها وفروعها؛ يجد ذلك واضحًا جليّاً في العبادات، والحقوق، والقضاء، والأحوال الشخصية، وغير ذلك ممَّا يتَّصل بعلاقة الخلق بخالقهم، وعلاقة بعضهم ببعض؛ بما يضمن سعادتَهم في الدنيا والآخرة.

1 ـ مفهوم القاعدة:

والمعنى اللغوي الإجماليُّ للقاعدة: إنَّ الصعوبةَ والعناءَ تُصبحان سببًا للتسهيل.

أمَّا المفهوم الشرعيُّ للقاعدة: إنَّ الأحكامَ التي ينشأ عن تطبيقها حرجٌ على المكلف ومشقَّةٌ في نفسه أو ماله؛ فالشريعة تخفِّفهما بما يقع تحت قدرة المكلَّف من دون عُسْرٍ أو إحراج[2].

ويُفهم منها: «إنّ المشقّةَ التي قد يجدها المكلَّف في تنفيذ الحكم الشرعي؛ بسبَبٍ شرعيٍّ صحيح للتخفيف منه بوجه ما»[3]؛ لأنَّ في المشقَّاتِ إحراجاً، والحرجُ مرفوعٌ عن المكلَّف بنصوص الشريعة[4].

2 ـ أدلّة هذه القاعدة:

دلَّت على هذه القاعدة وعلى بعض القواعد الفرعية الأخرى ـ التي هي امتداد لهذه القاعدة الجليلة ـ نصوصٌ من الذكر الحكيم، وأحاديث النبي ﷺ، وعموميَّات الشريعة النافية للحرج، ومشروعيَّة الرخص، والإجماع على عدم التكليف بالشاقِّ، والإعناتِ فيه.

فقد دلَّت هذه النصوص على مبدأ رفع الحرج وعلى أنَّ التيسيرَ والتخفيفَ من أسمى مقاصد الشرع الحنيف.

أ ـ من القرآن الكريم:

قال الله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [البقرة: 185].

---

(1) الموافقات في أصول الأحكام: الشاطبي، 231/1.

(2) الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية: محمد صدقي البورنو، ص130.

(3) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: د.محمد سعيد البوطي، ص277، ط الرابعة، 1402هـ.

(4) المدخل الفقهي العام: لمصطفى الزرقا، 911/2، فقرة 598.

وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 6].

وقال أيضاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28].

ب ـ أمّا في مجال السنة المطهرة:

فليس أدلَّ على ذلك من أنَّ الرسول ﷺ وصفَ هذا الدين بالحنفية السمحة، فهناك رواياتٌ وردتْ بهذه الصيغة أجودها: أنَّه ﷺ سئل: أيُّ الأديان أحبُّ إلى الله؟ قال: «**الحنفية السمحة**». رواه البخاريُّ في صحيحه تعليقًا[1].

قال الشاطبي: «وسُمِّي ـ أي الدين الحنفية ـ لِمَا فيها من التيسير والتسهيل»[2].

وروى البخاري أيضاً في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبيِّ ﷺ قال: «**يسّروا ولا تعسّروا وبشِّروا ولا تنفِّروا**»[3].

3 ـ أسبابُ التخفيفِ:

وقد حصرَ الفقهاءُ أسبابَ التخفيف والتيسير في سبعة أسباب رئيسية، وهي مجملة في: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعُسر وعُمُوم البلوى، والنقصُ الطبيعيُّ (العجز).

4 ـ القواعد المخرَّجة عليها والمتفرِّعة عنها:[4]

- قاعدة: «**المشقَّة تجلب التيسير**» كثيرةُ الفروع وعميقةُ الجذور في الفقه الإسلامي، والقواعدُ المتفرِّعة عنها كما يلي:
  - قاعدةُ: إذا ضاق الأمر اتَّسع.
  - قاعدة: إذا اتَّسع الأمرُ ضاقَ.
  - قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.
  - قاعدة: ما أبيح للضرورة يتقدَّر بقدرها.
  - قاعدة: ما جاز لعُذْرٍ بَطَلَ بزواله.
  - قاعدة: الحاجة تُنَزَّل منزلة الضرورة، عامَّةً كانت أو خاصّةً.

(1) فتح الباري، 93/1، ووصله في الأدب المفرد، 287 وحسنه ابن حجر.
(2) الشاطبي: الموافقات، 232/1.
(3) صحيح البخاري، 6/25؛ وصحيح مسلم، 1732.
(4) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها: السدلان، ص245.

- قاعدة: الاضطرار لا يُبطل حقَّ الغير.
- قاعدة: الميسور لا يسقُط بالمعسور.

5 ـ أثر الاضطرار في الأحكام الشرعية:

أو: حُكْم الضرورة التي تبيح المحظور.

من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ النفوس وحمايتُها من الأضرار، ولتحقيق ذلك فقد يباح المحظور موقَّتًا دفعًا للضرر عن النفس، فيُؤذَن للمضطرِّ في تناول الميتة، والدَّم، ولحم الخنزير، ونحوِ ذلك ممَّا حرَّمه الله تعالى من المطعومات والمشروبات؛ لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: 119]؛ أي دعتكم شدَّة الحاجة لأَكْلِها والاستثناء من التحريم إباحة، وقد يرخَّص في الفعلِ ولكنَّ حرمَتَهُ مؤبَّدةٌ لا تحتمل السقوط أبدًا، وقد يُرَخَّصُ في الفعل ولكنَّ حرمته تحتمل السقوط في الجملة، وقد يباح ولا يرخَّص فيه إطلاقًا، فذلك أربعة أحوال هي كما يلي:

الحالة الأولى: يباح الفعل المحرَّم بأكل الميتة، ولحم الخنزير، وتناول الخمر والدم، وذلك في حالة الإكراه الملجئ فقط؛ لأنَّ حِرْمَةَ هذه الأشياء تبيَّنت بالنصِّ عند الاختيار والاستثناء من الحرمة إباحة[1].

وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، حتى إنَّ المضطرَّ والمستكرَه ـ بالقياس عليه لما قد يلحقه من ضرر في النفس أو العضو ـ فلو امتنَعَ المشرف على الهلاك عن الأكل من الميتة ونحوها حتى هلك؛ كان آثمًا إن كان عالمًا بسقوط الحِرمة في حالته تلك؛ لأنَّه بالامتناع صارَ ملقيًا بنفسه إلى التهلكة، وقد نهي عن ذلك، والضرورة في هذه الحالة ترفع حكم الفعل من المؤاخذة والإثم، ولكن لا تَرفع الضمان لو اضطُرَّ لأكل مال الغير[2].

الحالة الثانية: يُرَخَّص في الفعل ولكنَّ حرمته مؤبدة لا تحتمل السقوط: أي يبقى الفعل حرامًا، لكن رُخِّصَ في الإقدام عليه لحالة الضرورة فقط، ولكن يمنع الإثم والمؤاخذة الأخروية، مثل إجراءِ كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان، فإنَّ ذلك يباح بالإكراه الملجئ فقط، وإن صبر الشخص على كما أكره عليه حتى قُتل؛ كان مأجورًا، والأفضلُ عند الحنفية والحنابلة عدم التلفُّظ بالكفر؛ إظهارًا لعزَّة الإسلام، وإعلاءً لكلمة الحقِّ، وقال بعض أهل العلم: الأولى أن يقال: إنَّ ذلك يختلف بحسب الظروف والأحوال[3].

---

(1) أحكام القرآن: لابن العربي، 52/1، 53.
(2) الجامع: لابن بركة البهلوي، 543/2؛ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي؛ الإيضاح في الأحكام: أبو العباس عامر الشماخي، ج274/2 ـ 282.
(3) القواعد الفقهية الكبرى: السدلان، ص261.

الحالة الثالثة: لا يباح الفعلُ ولكن يرَخَّصُ فيه في الجملة، وهي حقوق العباد: كإتلاف مال الغير، وتناولِ المضطَرِّ مالَ غيرِه، فإنَّ ذلك حرامٌ، ولكن هذه الحرمة قد تزول بإذن صاحب المال بالتصرُّفِ.

والحقيقة أنَّ هذه الحالَةَ كسابقتها من حيث النتيجةُ وأثرُ الإكراه فيها، إلَّا أنَّ النوعَ السابقَ لا تحتمل حِرمتُه السقوطَ أبداً في أيِّ حالةٍ من الحالات، وهذا النوع قد سقطت حِرمته في الجملة بإرادة صاحبه. ومما يَدخل تحت هذا النوع؛ حقوقُ اللّٰه التي تحتمل السقوط في الدنيا كالعبادات؛ فإنَّه يجوز تركها بالإكراه الملجئ.

الحالة الرابعة: لا يباح الفعلُ ولا يُرَخَّصُ فيه أصلاً، كالقتل بغير حقٍّ، والاعتداء على عضوٍ من الأعضاء، والزنا، وضرب الوالدين أو أحدِهما، فالفعل هنا لا يباح الإقدام عليه ولا تُرفع المؤاخذةُ ولا الإثمُ لو فعل، وإنما يعتبر الإكراه التامُّ على الفعل شبهةً تُدْرَأُ بها الحدود؛ لأنَّ الحدود للزجر، ولا حاجة للزجر عند الإكراه؛ وذلك يظهر أنَّ المباح هنا غيرُ مرخَّص فيه؛ فالضرورةُ إذًا أباحت فِعْلاً تُرْفَعُ الحِرمة عنه، أمَّا إذا كان أثرها هو الترخيص بالفعل؛ فإنَّ الحِرمة تظلُّ قائمةً، ويقتصر أثر الضرورة على رفع الإثم فقط[1].

6 ـ ما يتَّصل بالقاعدة من مسائل وما يتخرَّج عليها من فروع:

وللقاعدة أمثلة أخرى زيادة على ما سبق:

ذكر الإمام ابنُ بركة فروعًا فقهية تدخل تحت قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، ومن هذه الفروع ما يلي:

- يُتسامح في إزالة أثر النجاسة من الثوب إذا بولغ في تطهيره ولم يَزُلْ، إذا زال طعمها ورائحتها[2].
- كما أنَّ الراعف إذا لم ينقطع دمه؛ صلَّى كما أمكنه، ولو مع سيلان دمه[3].
- جواز الجمع للمبطون لأجل المشقَّة، ويجوز الجمع في اليوم المطير لأجل المشقة.

وذكر الإمام ابن بركة فروعًا فقهية أخرى تدخل تحت القاعدة المعروفة: «الضرورات تبيح المحظورات»، ومن هذه الفروع:

- إنَّ للمجاهد وكذلك المطلوب من قِبَلِ عدوٍّ يخافه أن يصلّيَ كلٌّ منهما بحسب قدرته[4].

(1) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، 517/3؛ وانظر: القواعد الفقهية الكبرى، ص261.
(2) الجامع: ابن بركة، 421/1، 422.
(3) المرجع السابق نفسه، 417/1.
(4) الجامع: لابن بركة، ص261.

- إنَّ المريض الذي لا يجد السبيل إلى الانتقال والتحوُّل إلى جهة القبلة، يصلِّي بحسب وجهته التي هو عليها[1].
- جواز صلاة الفريضة على ظهور الدوابِّ عند الاضطرار[2].
- جواز تغطية المُحْرِم رأسه إذا اضْطُرَّ إلى ذلك[3].
- جواز أكل الميتة لمن اضطُرَّ إلى ذلك[4].
- جواز شرب الخمر لمن اضطُرَّ إلى ذلك[5].
- جواز الأكل من أموال الناس اليتامى والبالغين لمن اضطُرَّ إلى ذلك[6].

كما ذكر العلماء أمثلة أخرى تطبيقية لهذه القاعدة، من ذلك:

- جوازُ أخذِ ربِّ الدين من مال المدين الممتنِع من أداء الدَّيْن بغير إذنه، إذا ظفر بجنس حقِّه.
- جوازُ دخول المنازل بغير إذْن أصحابها، في حالات الضرورة كالدخول لقتال العدوّ منها، أو لأخذ متاعٍ ساقطٍ فيها، أو لإصلاح مجرى ماءٍ له حقٌّ في إمراره منها، أو لإلقاء القبض على المفسدين أو المجرمين المختفين فيها؛ وذلك إذا لم تكن هناك سُلطَةٌ منصفة.
- جوازُ اتِّخاذ وسائل تنظيم النسل عند بعض العلماء؛ وذلك من أجل المحافظة على حياة الأمِّ وصحَّتها، أو عدمِ إهمال تربية الأولاد وعدمِ العناية بهم، ويكون بعد الرجوع إلى أهل العلم الشرعي، واستشارة ذوي الاختصاص من الأطباء، ورضا الزوجين بذلك[7].

ففي كلِّ ما تقدَّم من الأمثلة، يتبيَّنُ أنَّ المضطرَّ يتناول من المحظور بقدر ما يَدْفَعُ الهلاكَ عن نفسه، ولا يُشتَرَطُ تحقيقُ الهلاك بالامتناع عن المحظور، بل يكفي أن يكون الامتناعُ مفضياً إلى وَهَنٍ لا يُحْتَمَلُ، أو آفَّةٍ صحية.

---

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) المرجع السابق نفسه، 578/1.
(3) المرجع السابق نفسه، 65/2 لكن عليه فدية لأجل ذلك.
(4) الجامع: ابن بركة، 543/2.
(5) المرجع السابق والصفحة ذاتها.
(6) المرجع السابق نفسه والصفحة ذاتها، لكن عليه غُرْمُ مقدارِ ما أكل.
(7) راجع هذه الأمثلة في: حاشية ابن عابدين، 140/5. وشرح القواعد الفقهية: للزرقا، 131؛ والموافقات، 352/2؛ وإحياء علوم الدين: للغزالي، 47/2.

والميــزان في ذلك كلِّه: أنْ يكونَ مــا يترتّب على الامتناع أعظمُ محظــورًا من إتيان المحظور، يوضِّحُه: أنَّ صيانــةَ النفس عن الهلاك في الشــرع، أولى من الامتناع عــن أكل الميتة والخنزير، وصيانةِ مال الغير واحترامِ حقِّه[1].

القاعدة الثالثة: «الضرر يزال»، أو قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»:

1 ـ أهمية هذه القاعدة:

مــن القواعد الفقهية المشــتملَة على فقه القاصد ولهــا أثرٌ بالغ في الفــروع الفقهية؛ قاعدةُ: «**الضررُ يزال**» أو: «**لا ضرر ولا ضِرار**».

وترجعُ أهمية هذه القاعدة إلى أنَّ المجتمع الإنســانيَّ في محيطــه الكبير، تختلف فيه نوعيات الأفراد، وســلوكاتهم، ونزعاتُهم، وقد خلق الله ﷻ الإنسانَ وأودعَ فيه قوَّتَي الخير والشر، ومكَّنه أن يتصرَّف بإحداهما كما يشاء.

والنفس الإنســانية كثيرًا مــا تغفل عن روح الشــريعة، فَتَعِيثُ في الأرض فســادًا بدافعٍ من الأنانية وحبِّ الــذات والتعدِّي على الآخرين، فلــو تُركت هذه النفس من غيــر مانع يمنعها، أو حاجــز يعيقها عند حدِّهــا، أو رادع يبطش بهــا ليقي المجتمع شــرَّها؛ لأدَّى ذلك إلى انتشــار المخاوف، وزعزعة الأمن، وذيوعِ الشــحناء والبغضاء بين الأفراد، وتصدُّعِ بناء المجتمع، ولهذا كان ما يُحَقِّقُ المنفعةَ، وينشُــرُ المحبَّة، ويمنعُ الضرر؛ يُعتبَر رُكْناً من أركان الشــريعة، وأساساً من أُسُس التشريع الإسلاميِّ.

فهذه القاعدة تُعتبَر من أهمِّ القواعد وأشملِها فروعًا، ولها تطبيقاتٌ واسعة في الفقه الإسلامي، وهي أســاسٌ لمنع الفعل الضــارِّ، وميزانٌ عند القاضي فــي تقرير القضايا والحكــم عليها بالعدل والإنصاف، كما أنها تســتند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي عُدَّة الفقهاء، وعمدتُهم، وميزانهم في تقرير أحكام الشريعة للحوادث.

إذًا فالضررُ منفيٌّ شــرعًا، ولا يَحِلُّ لمسلم أن يَضُرَّ أخاهُ المســلمَ بقولٍ، أو فعلٍ، أو بسبب بغير حقٍّ، وســواءٌ كان له في ذلك نوعُ منفعــة أولاً، وهذا عامٌّ في كلِّ حال علــى كلِّ أحد، وفي الأعراف الجارية بيــن الناس في معاملاتهــم، وعاداتهم الاجتماعية، وممارســتهم السياســية، التي تتطلَّبها حاجات العصر بما يُحَقِّق المصلحةَ، ويَدْفعُ الضرر[2]

(1) القواعد الفقهية الكبرى، ص264؛ وانظر: الإيضاح: للشماخي، 3 /377.

(2) القواعد الفقهية الكبرى، ص494.

2 ـ أدلة هذه القاعدة:

توجد نصوصٌ كثيرة في القرآن والسنة تشهدُ لهذه القاعدة، وقد اعتمد عليها الفقهاء في استنباطها، من ذلك:

أ ـ من القرآن الكريم:

- قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ [البقرة: 231].
- وقال أيضاً: ﴿ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق: 6].
- وقال كذلك: ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ﴾ [البقرة: 233].

فكلُّ هذه الآيات تفيد حُكْماً واحداً؛ وهو نفي الضرر عن المرأة، سواء كانت مطلَّقة أو مرضعًا.

ب ـ ومن السنة النبوية:

يرجع أصل هذه القاعدة إلى حديث نبويٍّ نقله جماهير العلماء واحتجُّوا به، ولعلَّ أجود الطرق له ما رواه الحاكم وغيره عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**لا ضررَ ولا ضِرارَ، من ضارَّ ضارَّه اللّهُ، ومن شاقَّ شاقَّ اللّهُ عليه**»[1].

وقد علَّق الشاطبيُّ على هذا الحديث فقال: ««**لا ضرر ولا ضرار**» رغم كونِه من الأدلة الظنية؛ داخلٌ تحت أصل قطعيٍّ في هذا المعنى؛ حيث إنَّ الضررَ والضِّرار ثابتٌ مَنْعُه في الشريعة الإسلامية كلِّها، في وقائع جزئيات وقواعد كليات...».

وقال: «ومنه التعدِّي على النفوس، والأموال، والأعراض، وعن الغضب، والظلم، وكلِّ ما هو في المعنى إضرارٌ أو ضرارٌ، ويَدْخُل تحته الجناية على النفس، أو العقل، أو النسل، فهو معنىً في غاية العموم في الشريعة، لا مِراء فيه، ولا شكَّ، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك»[2].

3 ـ بيانُ مفهوم القاعدة:

الضرر بالضمِّ والفتح: ما يُؤْلِمُ الظاهرَ من الجسم، وما يتَّصل بمحسوسه في مقابلة الأذى وهو إيلام النفس وما يتَّصل بها. وتُشعر الضمَّة بأنَّه عن قَهْرٍ وعُلُوٍّ ، والفتحةُ بأنَّ ما يكون من مماثل أو نحوه.

والضرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقًا، والضِّرار: مقابلة الضرر بالضرر[3].

(1) المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري، 57/1؛ ورواه أبو داود في سننه من طريق أبي صرمة. انظر: عون المعبود، 10 /64، ط الثانية، 1388هـ ـ 1696، المكتبة السفلية بالمدينة المنورة.

(2) الموافقات في أصول الأحكام: للشاطبي، 9/3 ـ 10.

(3) المصباح المنير: للفيومي، 425/2.

وقيل: الضرر: هــو الذي لك فيه منفعةٌ وعلــى غيرك فيه مضرَّةٌ، وقيل: الضــرر: أن تضرَّ من لا يضرُّك، أو الضرار: أن تضرَّ من أضرَّ بك من غير جهة الاعتداء بالمثل، والانتصار بالحقِّ[1].

أما المعنى الإجمالي للقاعدة:

نصُّ هذه القاعدة ينفي الضرر مطلقاً، فيوجِب منعه، سواءٌ كان الضررُ عامّاً أو خاصّاً ، ويوجب وقفه قبل وقوعه بطرق الوقاية الممكنة، ويشمل أيضاً رفعَه بعد وقوعه بما يمكن من إنزال العقوبات المشروعة بالمجرمين لا ينافي هذه القاعدة، وإن ترتَّب على معاقبتهم ضررٌ أعمُّ وأعظم[2].

والمقصود بنفي الضرر: نفــي فكرة الثأر لمجرد الانتقام؛ لأنَّ هــذا يزيد في الضرر، مثل: أن يقاتل بإتلاف ماله؛ لأنَّ في ذلك توســعةً للضرر بلا منفعة، وذلك بخــلاف الجناية على النفس أو البدن مما شُرع فيه القصاص؛ لأنَّ الجنايات لا تقمعها إلا عقوبة من جنسها[3].

وعلى كلِّ حال فإنَّ في هذه القاعدة: «تحريمُ سائر أنواع الضرر إلا بدليل؛ لأنَّ النكرة في سياق النفي تَعُمُّ، فلا يجوز شرعاً إلا لموجب خاصٍّ»[4].

ما ينبني على هذه القاعدة من أبواب الفقه:

ينبني على هذه القاعدة كثير من أبواب الفقه، من ذلك:

الأول: الردُّ بالعيب لإزالة الضرر.

الثاني: جميع أنواع الخيار، من اختلاف الوصف المشروط، والتغرير، وإفلاس المشتري...إلخ[5].

الثالث: الحَجْرُ بأنواعه؛ للمحافظة على مال غير القادر على التصرُّف السليم[6].

الرابع: الشُّفْعَةُ؛ شُرِعت للشريك لدفع ضَرَر القِسمة، وللجارِ لدفع ضرر الجار السوء.

الخامس: القصاص؛ لدفع الضرر عن أولياء القتيل.

السادس: الحدود؛ لدفع الضرر عن المجتمع وعمن لحق به.

السابع: الكفارات؛ لإزالة سبب المعصية.

الثامن: ضمان التلف؛ لإزالة الضرر اللاحق بمن أُتلف له.

(1) غمز عيون البصائر: للحموي، 188/1.
(2) الوجيز في قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي البورنو، ص79.
(3) المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، 978/2 ـ 980، بتصرف.
(4) فيض القدير: للمناوي: 431/6.
(5) الإيضاح: للشماخي، 213/3 ـ 218، 254 ـ 256.
(6) الإيضاح: للشماخي، 110/3،157،163.

التاسع: القسمة، لدفع الضرر عن أحد الشريكين، أو كليهما.

العاشر: نَصْبُ الأئمة والقضاة؛ لمنع الضَّرر عن الأمَّة الإسلامية؛ وحيث بوجودهم تُقام الحدود، وتُمنع الجرائم، وتُستأصل شأفة الفساد.

الحادي عشر: دفعُ الصائل[1]؛ لإبعاد ضرره عن النفس.

الثاني عشر: قتالُ المشركين؛ لإظهار نور الحق، ودحرِ فتنة الباطل، وصدِّهم عن طريق الدعوة الإسلامية.

الثالث عشر: فسخ النكاح بالعيوب، أو الإعسار؛ لإزالة الضرر عن الزوج أو الزوجة.

وينبني عليها من الفقه ما لا يُحصر أبواباً، مما في حكمة مشــروعيته دفعٌ للضرر والإضرار عن العباد[2]. ومن أحكام هذه القاعدة وتطبيقاتها وأثرها على فقه المقاصد:

- «لو انتهت مدَّة إجارة الأرض الزراعية قبل أن يُســتحصَد الزرع، تبقى في يد المستأجِر بقلع الزرع قبل أوانه»[3].
- لو باع شيئاً مما يُســرع إليه الفساد كالفواكه مثلاً، وغابَ المشــتري قبل نقد الثمن وقبض المبيع وخيف فساده؛ فللبائع أن يفسخ البيع ويبيع له من غيره؛ دفعًا للضرر[4].
- يجوز حبس المشهورين بالدعارة والفساد حتى تظهر توبتهم، ولو لم يثبُت عليهم جُرْمٌ معيَّنٌ بطريق قضائيٍّ؛ دفعاً لشرهم[5].
- أوجبَ الفقهاءُ احترامَ الحقوق القديمة من منافعَ، ومرافقَ، وتصرفاتٍ، ولو لم يكن في أيدي أصحابها وثائقُ مثبِتة؛ لأن في إزالتها إضراراً بهم، ما لم يثبت إحداثها بطريق غير مشروع، أو لم يكن فيها ضررٌ بحقوق العامة[6].
- لو احتاج الملك المشــترك إلى العمارة (الترميم)، فطلب أحد الشــريكين عمارته (ترميمَه) وأبى الآخر؛ فإنه لا يُجبر عليه، بل إذا كان الملك المشترك قابلاً للقسمة يُقسَم، ويَفعلُ كلٌّ منهما بنصيبه ما يريد، وإن لم يكن قابلاً القســمة يأذن الحاكم لطالب العمارة بالتعمير، ويحبس العين إلى أن يستوفيَ من شريكه قدْرَ ما أصاب حصّتَه من النفقة[7].

---

(1) الصائل: أي الواثب، انظر: القاموس المحيط. والمقصود به: المندفع إلى قتل غيره.
(2) القواعد الفقهية الكبرى: صالح السدلان، ص502،503.
(3) المدخل الفقهي العام، 979/2 فقره (586).
(4) المصدر السابق، 979/2 فقره (586).
(5) رد المحتار على الدر المختار: لابن عابدين الحنفي، 42/4.
(6) معين الأحكام، القسم الثالث، ص215 ـ 218.
(7) شرح مجلة الأحكام العدلية: لسليم رستم، ص70، مادة 1313.

- وكذلك لا يحلُّ أن يجعل في طرق المسلمين وأسواقهم ما يضرُّهم من أخشاب، أو أحجار، أو حُفر، أو نحوِ ذلك، إلا ما كان فيه نفع ومصلحة[1]، فلو سلَّط إنسانٌ ميزابه على الطريق العامِّ بحيث يضرُّ بالمارِّين؛ فإنه يُزال، وكذلك إذا تعدَّى على الطريق أو مجرى الوادي ببناء، أو حفرِ بالوعة، أو غيرِ ذلك.
- ويدخل في ذلك التدليس والغشُّ في المعاملات، وكتمُ العيوب فيها، والمكرُ، والخداعُ، والنَّجَشُ، وتَلَقِّي الرُّكبان، وبيعُ المسلم على بيع أخيه، وكلُّ معاملة من هذا النوع؛ فإن الله لا يبارك فيها؛ لأنه من ضارَّ مسلماً ضارَّهُ الله، ومن ضارَّه الله ترحَّلَ عنه الخير، وتوجَّه إليه الشرُّ، وذلك بما كسبت يداه[2].
- ويدخل في ذلك مضارَّة الشريك لشريكه، والجارِ لجاره، بقولٍ، أو فعلٍ، حتى إنَّه لا يحلُّ له أن يُحْدِثَ بملكه ما يضرُّ بجاره فضلاً عن مباشرة الإضرار به[3].
- وكذلك الضرار في الوصايا، كما قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ﴾ [النساء: 12]، بأن يخصَّ أحد ورثته بأكثرَ مما له، أو يُنْقِصَ الوارث، أو يوصي لغير وارثه بقصد الإضرار بالورثة.
- ومن هذه السخرية بالخلق، والاستهزاءُ بهم، والوقيعةُ في أعراضهم، والتحريشُ بينهم، فكلُّه داخلٌ في المضارَّة والمشاقَّة الموجِبَة للعقوبة[4].

هذه الأمثلة وغيرها تطبيقاتٌ للقاعدة: «**لا ضرر ولا ضرار**»، وتتعلَّق بالحقوق العامَّة، أمَّا في مجال الحقوق الخاصة؛ فإنَّ المعتدي يضمن التلفَ عِوَضَ ما أتلف؛ للضَّرر الذي أحدثه[5]، إلى غير ذلك من الفروع والأحكام الفقهية الكثيرة.

القاعدة الرابعة: «درءُ المفاسد أولى من جلب المصالح»:

1 ـ رعاية المصلحة ودرء المفسدة من مقاصد الشريعة الإسلامية:

يُعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأنّ المصالح كلَّها خيورٌ نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شُرور مُضرَّات سيئاتٌ، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ

(1) القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة: للسعدي، ص25.
(2) الإيضاح: للشماخي، 254/3 ـ 256.
(3) المرجع السابق نفسه، 64/4.
(4) المصدر السابق، 293/43.
(5) المصدر السابق نفسه.

ﱡ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﱠ [هود: 114]، ومعظم مقاصد القرآن باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها؛ فكلُّ مأمورٍ به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكلُّ منهيٍّ عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما، فما كان من الاكتساب محصّلاً لأحسن المصالح؛ فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصّلاً لأقبح المفاسد؛ فهو أرذل الأعمال. فلا سعادةَ أصلحُ من العرفان والإيمان وطاعة الرحمٰن، ولا شقاوةَ أقبحُ من الجهل بالديَّان، والكفرِ، والفسوقِ، والعصيانِ[(1)].

وتنطلق هذه القاعدة من مبدأ سد الذرائع الذي يقضي بتحريم كلِّ الوسائل التي تؤدِّي إلى الفساد. قال ابن قيم الجوزية: «لما كانت المقاصد لا يُتوصَّل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها؛ كانت طُرقها وأسبابها تابعةً لها مقيَّدة بها، فوسائلُ المحرَّمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها، ووسائلُ الطاعات والقربات في محبتها، والإذن بها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاها مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل...»[(2)].

2 ـ **الأساس المعتمَد في تحصيل المصالح ودرء المفاسد:**

«إنّ الفعل إذا تضمّن مصلحةً مجرَّدة حصَّلناها، وإن تضمَّن مفسدة مجرَّدة درأناها، وإن تضمَّن مصلحةً من وجه ومفسدةً من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيلُ المصلحة ودفع المفسدة توقّفنا على المرجّح، وإن لم يستو ذلك بل ترجَّح أحد الأمرين ـ تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة ـ فعلناهُ؛ إذ إن العملَ بالراجح متعيِّنٌ شرعًا، وعلى هذا تتخرَّج جميع الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجريدها»[(3)].

يقول العز بن عبد السلام: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد؛ فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله ﷻ: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ [التغابن: 16]. وإنْ تعذَّر الدرء والتحصيل، فإنْ كانت المفسدةُ أعظمَ من المصلحة؛ درأنا المفسدةَ ولا نبالي بفوات المصلحة...»[(4)].

3 ـ **معيار إدراك المصلحة والمفسدة في الإسلام:**

المعيارُ الصحيح لإدراك المصالح ودرء المفاسد في الإسلام هو القرآن الكريم وما صحَّ عن النبي ﷺ، وإن كان مِن أفضل نعم الله تعالى على عباده العقلُ الراجح والبصيرةُ النافذة؛ لهذا فهو يدرك المصالح ويدرك حسن الشريعة، وقُبْحَ ما خالفها، وبه تُعرف الأمور على ما هي عليه،

(1) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للعز بن عبد السلام، 5/1.
(2) إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، 147/3.
(3) شرح مختصر الروضة: للطوفي، 214/3، 215، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة لبنان، ط الأولى، 1410هـ.
(4) قواعد الأحكام: للعز بن عبد السلام، 98/1.

ويُميِّز الحقَّ من الباطل، فإن قدر المكلَّف على اتباع النصوص؛ لا يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر.

يقول ابن تيمية: «... معيار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتِّباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلَّ أن تُعْوِزَ النصوصُ من يكون خبيرًا بها وبدلالتها على الأحكام»[(1)].

«فسواء أكان طريق معرفة الحكم هو النصُّ الصريح المباشر في القرآن الكريم، أو السنة، أو اجتهاد المجتهدين؛ فإن الله ﷻ هو مصدر الشرائع والأحكام؛ لأنَّ دورَ المجتهد ينحصر في إبراز حكم الله والكشفِ عنه بطريق الاستنباط العقلي، ضمن مقاصد الشريعة، وبحسب روحها العامَّة، إلا أنَّ ما يكون متّفقًا مع الحكمة ومحقِّقًا للمصلحة، فما أباحه فهو نافع، وما حرَّمه فهو ضارٌّ خبيث، وقد تأكَّدت هذه الحكمة باستقراء الأحكام الشرعية وفهمها؛ فإنَّها كلَّها شُرِعت لتحقيق مصلحة الإنسان، إمَّا لجلب النفع له، أو لدفع الضرر عنه، فما جعله الشارع مباحاً مأذوناً أو واجباً مفروضاً على الإنسان؛ فهو إمَّا نافعٌ له نفعًا مَحْضاً، أو أنَّ نفعَه أكبرُ من ضرره، أو أنه محقِّقٌ للمنفعة لأكبر مجموعة من الناس، وما جعله الشرع حرامًا أو مكروهًا؛ فهو لأنه شرٌّ محضٌ، أو لأنَّ ضرَره أكبرُ من نفعه، أو لأنَّه ضارٌّ بمصلحةِ أكبرِ مجموعة من الناس»[(2)].

لهذه المعاني كلِّها وجب أن يكون مقياس اعتبار المصلحة والمفسدة، ومعيارُ النفع والضرر؛ تقديمَ الشرع الحكيم ـ وهو الله ﷻ ـ؛ لما في ذلك من ثباتٍ، وخلودٍ، وضمانٍ أكيدٍ لمصلحة الفرد والجماعة، وتهيئةِ الإنسان في الحياة الأخرى[(3)].

أمَّا إن ارتبط تقديرُ النفع والضرر بإرادة بشرية؛ فإنَّ الأنظمة تكون غالباً عُرضة للعبث، والتلاعب، والإخلال بالمصلحة العامة؛ لأنَّ ما يتخيَّله الناس نفعًا أو ضررًا، يتأثَّر بالأهواء والأغراض الخاصة، أو محصوراً في دائرة ضيِّقة، أو منظورًا إليه من زاوية معينة، أو قاصراً غير شامل ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: 71][(4)].

ولهذا كان لزاماً على المسلم أن يتجنَّب ما حرَّمه الشارع أو نهى عنه، قبل أن يفعل ما أُمر به؛ لأنَّ درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح؛ وذلك لتجنُّب الناس الوقوعَ في الضرر والمفاسد القبيحة، التي تؤذيهم في أموالهم، وأنفسهم، وأعراضهم، وعقولهم.

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، 129/28.
(2) الموافقات: للشاطبي، 25/2؛ وإعلام الموقعين: لابن القيم، 388/1؛ والضرورة الشرعية: لوهبة الزحيلي، ص13، 14.
(3) الموافقات: للشاطبي، 37/2.
(4) وانظر: الضرورة الشرعية: للزحيلي، ص16 ـ 17.

ومعلوم أنَّ الإسلام لم يحرِّم شيئاً على الناس إلا أحلَّ خيرًا منه مما يسدُّ مسدَّه ويغني عنه، مما يدل على سماحة هذا الدين، وإرادته للخير والهداية للعالمين، قال العز بن عبد السلام: «الضابط فيما يخفى من المصالح والمفاسد من غير تعبد أنه مهما ظهرت المصالح الخلية عن المفاسد؛ يُسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسد الخلية عن المصالح؛ يُسعى في درئها، وإن التبس الحال؛ احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركناها»[1].

4 ـ أدلة هذه القاعدة:

وردت في القران الكريم والسنة النبوية آياتٌ وأحاديثُ تؤكِّدُ مضمون هذه القاعدة:

أ ـ من القرآن الكريم:

قال الله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ...﴾ [البقرة: 219].

وجه الاستدلال:

لا شكَّ أنَّ منفعةَ الخمر في الاتجار بها والانتفاع بثمنها، ومنفعةَ الميسر فيما يأخذه المقامر من المال، وإثمهما في إفساد العقل والإضرار بالصحَّة، وإحداثِ الشقاق بين الناس المؤدِّي إلى تفريق كلمة المسلمين، ولا شكَّ أنَّ هذا الإثم أكبر من ذلك النفع؛ فوجب درء مفسدة الإثم على جلب مصلحة النفع[2].

قال رشيد رضا في تفسيره «المنار» تعليقاً على هذه الآية: «قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ في هذا القول إرشاد للمؤمنين إلى طريق الاستدلال، فكان عليهم أن يهتدوا منه إلى القاعدتين اللتين تَقرَّرتا بعدُ في الإسلام قاعدة: «درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح» وقاعدة: «ترجيح ارتكاب أخفِّ الضررين إذا كان لا بد من أحدهما»...»[3].

ب ـ ومن أدلة القاعدة من السنة النبوية:

كما يستدل لهذه القاعدة بما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «**دعوني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلكم كثرةُ سؤالهم واختلافُهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[4].

(1) قواعد الأحكام: للعزّ بن عبد السلام، 83/1 ـ 84.
(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 98/1؛ ومقاصد الشريعة الإسلامية: الطاهر بن عاشور، ص178.
(3) تفسير القرآن الحكيم: محمد رشيد رضا، 232/2.
(4) صحيح البخاري 7288؛ وصحيح مسلم، 1337.

نقل الحافظ ابن حجر عن النووي قوله: «هذا من جوامع الكلم وقواعد الإسلام، ويدخل فيه كثير من الأحكام، واستُدلَّ به على أنَّ اعتناء الشرع بالمنهيات فوقَ اعتنائه بالمأمورات؛ لأنَّه أطلق الاجتناب في المنهيات ولو مع المشقَّة في الترك، وقيَّد في المأمورات بقدر الطاقة»[1].

«ولأنَّ المفاسد سريانًا وتوسُّعًا كالوباء والحريق، فمن الحكمة والحزم القضاءُ عليها في مهدها، ولو ترتَّب على ذلك حرمانٌ من منافعَ أو تأَخُّرُها، فإذا كان الشيء أو العمل محاذير، تستلزم منعه، ودوافع تقتضي تسويغه، يرجّح منعه؛ لأنّ درء المفاسد مقدَّمٌ على جلب المصالح»[2].

5 ـ من فروع هذه القاعدة، وأثرها على فقه المقاصد:

ومما تفرَّع عن هذه القاعدة من فروع:

- أنه يجب شرعًا منعُ التجارة بالمحرمات من خمر ومخدرات، ولو أنَّ فيها أرباحًا ومنافع اقتصادية كبيرة.
- ويُمنع مالك الدار من فتح نافذة تطلُّ على مقرِّ نساء جاره ولو كان له فيها منفعة، وهذا يتماشى مع مقاصد التشريع في حفظ العرض، ومن صميم الهندسة الإسلامية.
- ويُمنع أيضاً كلُّ جار يتصرف في ملكه تصرُّفًا يضرُّ بجيرانه، كاتخاذ معصرة أو فرن يؤذيان الجيران بالرائحة أو الدخان[3].
- وكذا لو اتَّخذ بجانب دار جاره كنيفًا أو بالوعة أو ملقى قمامات يضرُّ بالجار، فلصاحب الجار أن يكلِّفه إزالةَ الضرر، وإن كان لِمُحْدِثه منفعةٌ في إبقائه؛ لأنَّ درءَ المفاسد أولى من جلب المصالح[4].
- أنه يُتسامح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقَّة، كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة، ولم يُتسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصًا الكبائر، فمن لم يجد سترةً ترك الاستنجاء ولو على شطِّ نهر؛ لأنَّ النهي عن كشف العورة راجح على الأمر بإزالة النجاسة.
- ومنها المبالغة في المضمضة والاستنشاق مسنونة، وتُكره لصائمٍ تقديمًا لدرءِ مفسدةِ إفسادِ الصيامِ على جلب مصلحة سنية المضمضة والاستنشاق.

---

(1) فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، 262/13.
(2) المدخل الفقهي العام: للزرقا، 985/2، 986.
(3) شرح القواعد الفقهية، ص151، القاعدة 29.
(4) المرجع السابق نفسه، ص151.

- «إذا وجب على المرأة الغسل، ولم تجد سترة من الرجال تؤخّر الغسل؛ لأن في كشف المرأة على الرجال مفسدة وأي مفسدة».
- «ولو اشتبهت محرمة بأجنبيات محصورات لم يحل الزواج بإحداهن».

ومن فروعها أيضاً:

تخليل الشعر سنَّة في الطهارة ويُكرَه للمحْرم، وكقطع اليد المتآكلة حفظًا للروح إذا كان الغالب السلامة بِقَطْعِهَا.

ففي كلِّ هذه الأمثلة ـ ونحوها ـ ترجّحت المفاسد على المصالح؛ فقُدِّم درؤها بناءً على ما تقدَّم من أنَّ العمل بالراجح معتبَرٌ شرعًا.

خاتمة البحث:

بعد عرض جانب من القواعد الفقهية، وبيان معانيها، وأدلّتها، وبعض فروعها، وأثرِها على فقه المقاصد الشرعية؛ ظهر لنا أنّ بين القواعد الفقهية وقواعد المقاصد الشرعية صلةً قويةً، وارتباطًا وثيقًا، رغم أنهما يختلفان في بعض الجوانب، فكلٌّ منهما يهدف إلى رعاية المصالح ودفع المفاسد، ورفع الحرج والمشقّة، ومراعاة أحوال المكلّفين ومقاصدِهم.

ولعلَّ الفرقَ بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية؛ يظهر من حيث الأهميةُ والمكانةُ في التشريع الإسلامي؛ فمرتبة القاعدة المقصدية أعلى من مرتبة القاعدة الفقهية، وسببُ ذلك راجع إلى الموضوع الذي تتناوله كلٌّ من القاعدتين، فلمَّا كانت القاعدة الفقهية تعبِّر عن حكم شرعيٍّ كليٍّ، وكانت القاعدة المقصدية تعبِّر عن غاية تشريعيّةٍ عامّةٍ، وكانت الأحكام هي وسائلُ لإقامة المقاصد وطرق تحقيقها؛ ترتَّبَ عن ذلك: أن تكون القاعدة المقصدية مقدَّمةً على القاعدة الفقهية؛ لأنَّ الغاياتِ مقدمةٌ على الوسائل، والقاعدةُ الفقهية تعبِّر عادةً عن حُكْمٍ، والقاعدةُ المقصديَّة تعبِّر عن غايةٍ، وأنَّ القواعد الفقهية ذاتَها لَتَنُصُّ بصراحة على أنَّ: «مراعاة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبدًا»[1].

وعلى هذا: فإنَّ مراعاة القواعد التي تُجَسِّدُ المقاصدَ والغاياتِ، مقدَّمَةٌ على مراعاة القواعد الفقهية التي تُجسِّد وسائلَ إقامة المقاصد؛ لأنَّ الغاية مقدَّمة على الوسيلة؛ وما الوسيلة إلا خادِمٌ للمقصد والغاية[2].

ورغم ما يظهر من فروق بين القاعدتين، إلَّا أنَّ غايتَهما النهائيةَ واحدةٌ؛ وهي الوقوف على

(1) المقَّري: القواعد، 330/1؛ والقرافي: الفروق، 33/2.

(2) قواعد المقاصد: عبد الرحمٰن إبراهيم الكيلاني، ص 72.

حُكْمِ الشارع في الوقائع والمستجَدَّات وِفْقَ ما أراده الشارعُ وابتغاه، فكِلَا القاعدتين في النهاية وسائلُ إسعافِ المجتهِد بالقواعد العامَّة التي يتحتَّم عليه مراعاتُها والإحاطةُ بها عند بيانه للأحكام، وتقف هذه القواعد جَنبًا إلى جنبٍ لإثراء المجتهِد بمجموعةٍ كبيرة من الأدلَّة التي تعينه عند النظر، والاستدلال، والتعليل، والترجيح بين المصالح والأحكام في حال تعارضها.

ولعلَّ منشأَ الزلل في بعض الاجتهادات المعاصرة، يعود إلى عدم مراعاة الكليات التشريعية المتمثِّلة في القواعد الفقهية والمقصديّة عند دراسة النصوص، والاكتفاءِ بتحكيم القواعد الأصولية لاستفادة الحكم من دون أن يقترن بذلك نظرٌ إلى المعاني التشريعية العامَّة التي هي من صميم مقاصد الشريعة الإسلامية، فلا يصحُّ إذًا دراسةُ الجزئيات بمعزلٍ عن الكليات التي تُوَجِّه تلك الجزئيات، ولا دراسةَ للفروع بعيدًا عن القواعد[1].

ولا يفوتني أن أشير إلى أهمية هذه القواعد في إثراء الفقه الإسلامي؛ ذلك أنَّها تُظهر مدى استيعاب الفقه الإسلامي للأحكام الشرعية، ومراعاتها للحقوق والواجبات، وتسهِّل على غير المختصّين بالفقه وأصوله الاطلاعَ على محاسن هذا الدين، وتُبطل دعوى من ينتقصون الفقهَ الإسلاميَّ، ويتّهمونه بأنه يشتمل على حلول جزئية، وليس قواعدَ كليةٍ. وما على الفقهاء المجتهدين إلا أن يُفعِّلوا هذه القواعد ويعتمدوا عليها، مع مراعاة مقاصد الشريعة؛ لإيجاد الحلول المناسبة للوقائع المتجدِّدة، والمسائلِ المبتكَرة.

ونحن على يقين من أنَّ أحكام هذه الشريعة الربانية الخالدة لم تَضق يومًا عن تلبية حاجات الناس كافّة، ولا وقفتْ عقبةً في سبيل تحقيق مصلحة أو عدالة، بل إنَّ نصوصَها قد وَسِعَتْ جميع الناس على اختلاف أممهم، وألوانهم، ومذاهبهم، وبيئاتهم، وأعراقهم، حينما استظلَّت أممٌ شتى براياتها إبَّانَ عصورها الذهبية، وعلى مدى قرون عديدة أَوجدَ فقهاء المسلمين الحلول لكلِّ مشكلة ونازلة، وما حدَّثَنا التاريخ قَطُّ أنَّ المسلمين اضطُرُّوا إلى الاستعانة بتشريع آخر غير التشريع الإسلامي الحنيف، بل كانوا كلَّما فتح الله لهم أرضًا فتح الفقهاء أبوابًا من الاجتهاد والاستنباط، وما وقفوا عاجزين عن تقديم الحلول الفقهية على ضوء قواعد الشريعة الغرّاء، ومقاصدها العامة، وروحها السمحة، وقيمها العادلة الرشيدة.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أشكرَ القائمين بتنظيم هذه الندوة الفقهية الكريمة، والذين أتاحوا لنا هذه الفرصة للمشاركة، والشكر موصولٌ إلى جميع المشاركين والمنظِّمين والحاضرين في مساهمتهم لنجاح هذه الندوة، نسأل الله أن يتقبَّل من الجميع صالحَ الأعمال إنَّه سميعٌ مجيبٌ.

والحمد لله ربِّ العالمين.

(1) قواعد المقاصد: عبد الرحمٰن الكيلاني، ص463.

قائمة المصادر والمراجع:

1 ـ أحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، ط دار الفكر، لبنان ومصر.

2 ـ إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد الغزالي، مطابع الحلبي بمصر، 1358هـ.

3 ـ الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ت (771هـ)، حقّقه: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط دار الكتب العلمية، 1411هـ ـ 1991م.

4 ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، ت (911هـ)، تحقيق: عبد الكريم الفضلي، ط المكتبة العصرية: لبنان، 1421هـ ـ 2000م.

5 ـ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفه النعمان: زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ت (970هـ)، ط دار الكتب العلمية، 1405هـ ـ 1985م.

6 ـ الاعتصام: إبراهيم بن موسى الشاطبي، مطابع السعادة بمصر.

7 ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، مطابع السعادة مصر، ط الثانية، 1374هـ.

8 ـ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: شمس الدين محمد بن أبي الزرعي بن قيم الجوزية.

9 ـ الإمام ابن بركة السليمي البهلوي ت (362هـ ـ 972م) ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه (الجامع): زهران بن خميس بن محمد المسعودي، ط 1421هـ ـ 2000م، سلطنة عُمان.

10 ـ الأمنية في إدراك النية: شهاب الدين القرافي، ط دار الكتب العلمية ـ لبنان، 1404هـ.

11 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (الحفيد)، ت (595هـ)، ط الأولى، دار المعرفة، 1402هـ ـ 1982م.

12 ـ التفسير الكبير: الفخر الرازي، ط دار إحياء التراث العربي ـ لبنان.

13 ـ التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، ط الثالثة، دار الكتب العلمية، 1408هـ ـ 1988م،

14 ـ تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ط دار الفكر العربي ـ لبنان.

15 ـ التلويح على التوضيح على التنقيح: صدر الشريعة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ت (782هـ)، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

16 ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد الأمين بن جرير الطبري، ت (310هـ)، تحقيق أحمد ومحمود محمد شاكر، ط دار المعارف مصر.

17 ـ ردّ المحتار على الدر المختار: ابن عابدين محمد الأمين بن عبد الغني بن عمر، ت (1252هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ لبنان.

18 ـ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: عدنان جمعه، دار الإمام البخاري، ط الأولى، 1979م.

19 ـ سنن أبو داود: الحافظ أبو داود السجستاني، المكتبة الإسلامية، ط 1388هـ، حمص سوريا، تحقيق: عزت الدعاس.

20 ـ شرح ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله القزويني، شركة الطباعة السعودية ـ الرياض، ط الثانية، 1404هـ، لحسن مصطفى الأعظمي.

21 ـ شرح القواعد الفقهية: الشيخ أحمد بن محمد الزرقاء، ت (1357هـ ـ 1938م)، ط الثالثة، دار القلم ـ دمشق، 1414هـ ـ 1993م.

22 ـ شرح مجلة الأحكام العدلية: سليم رستم باز.

23 ـ شرح مختصر الروضة: الصوفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ـ لبنان، ط الأولى، 1410هـ.

24 ـ صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، المكتب الإسلامي، ط 1979م.

25 ـ صحيح الترمذي: أبو عيسى الترمذي، المكتب الإسلامي ـ دمشق، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

26 ـ صحيح مسلم: مسلم بن حجاج النيسابوري، نشر وتوزيع الرئاسة العامة للإفتاء بالسعودية، ط 1400هـ.

27 ـ ضوابط المصلحة في الشريعة: د. محمد سعيد البوطي، ط الرابعة، مؤسسة الرسالة ـ سوريا، 1402هـ.

28 ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود: ط الثانية، المطبعة السلفية بالمدينة المنورة، 1388هـ ـ 1969م.

29 ـ غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر: أحمد بن محمد الحمودي الحنفي، ط الأولى، دار الكتب العلمية، 1405هـ ـ 1985م.

30 ـ الفتاوى الكبرى: شيخ الإسلام ابن تيمية، ط دار المنار، 1408هـ.

31 ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الحافظ ابن حجر العسقلاني، المطبعة السفلية بمصر، ط1381هـ، محمد فؤاد عبد الباقي.

32 ـ الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ت (684هـ)، ط الأولى، 1418هـ ـ 1998م، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان.

33 ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، ط الثانية، دار المعرفة ـ بيروت، لبنان.

34 ـ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، ط الأولى، مؤسسة الرسالة، 1406هـ ـ 1987م.

35 ـ القواعد الفقهية: علي أحمد الندوي، تقديم: مصطفى الزرقاء، دار القلم ـ دمشق، ط الثالثة، 1414هـ ـ 1994م.

36 ـ القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها: د.صالح بن غانم السدلان، ط الثانية، 1420هـ ـ 1999، دار بلنسية للنشر والتوزيع ـ السعودية.

37 ـ القواعد الفقهية الإسلامية: عبد العزيز محمد عزام، ط 1998 ـ 1999م، الشرقية ـ مصر.

38 ـ قواعد الفقه: البركتي الحنفي، ط دكا ـ بنغلادش.

39 ـ القواعد في الفقه الإسلامي: أبو الفرج عبد الرحمٰن بن رجب الحنبلي، ت (795هـ)، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان.

40 ـ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عبد الرحمٰن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر ـ دمشق، سوريا، ط 1421هـ ـ 2000م.

41 ـ القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة: للسعدي.

42 ـ كتاب الإيضاح: أبو ساكن عامر بن علي الشماخي، ط 1403هـ ـ 1983م، سلطنة عُمان.

43 ـ كتاب الجامع: أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة البهلوي، تحقيق: عيسى يحيى الباروني، المطبعة الشرقية ومكتبتها، مطرح ـ سلطنة عُمان.

44 ـ المبدع في شرح المقفع: أبو إسحاق برهان الدين بن مفلح، ط الكتاب الإسلامي بيروت.

45 ـ المدخل الفقهي العام: الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء، ط الثامنة، مطبعة الحياة ـ دمشق، 1383هـ ـ 1964م.

46 ـ المستصفى من علم الأصول: أبو حامد الغزالي، مطابع مصطفى محمد القاهري، 1375هـ.

47 ـ المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري، دار الكتاب العربي ـ لبنان.

48 ـ المسند في الأحاديث: الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية ـ لبنان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

49 ـ المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ لبنان.

50 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، ط الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م.

51 ـ مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء ـ المغرب.

52 ـ معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام: علاء الدين الطرابلسي، مطابع بولاق بمصر.

53 ـ الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، ت (790هـ)، ط الثانية، دار المعرفة، 1395هـ ـ 1975م.

54 ـ نظرية الضرورة الشرعية: د.وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة ـ لبنان، ط الثالثة، 1402هـ.

55 ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، ط الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ واشنطن، 1412هـ ـ 1992م.

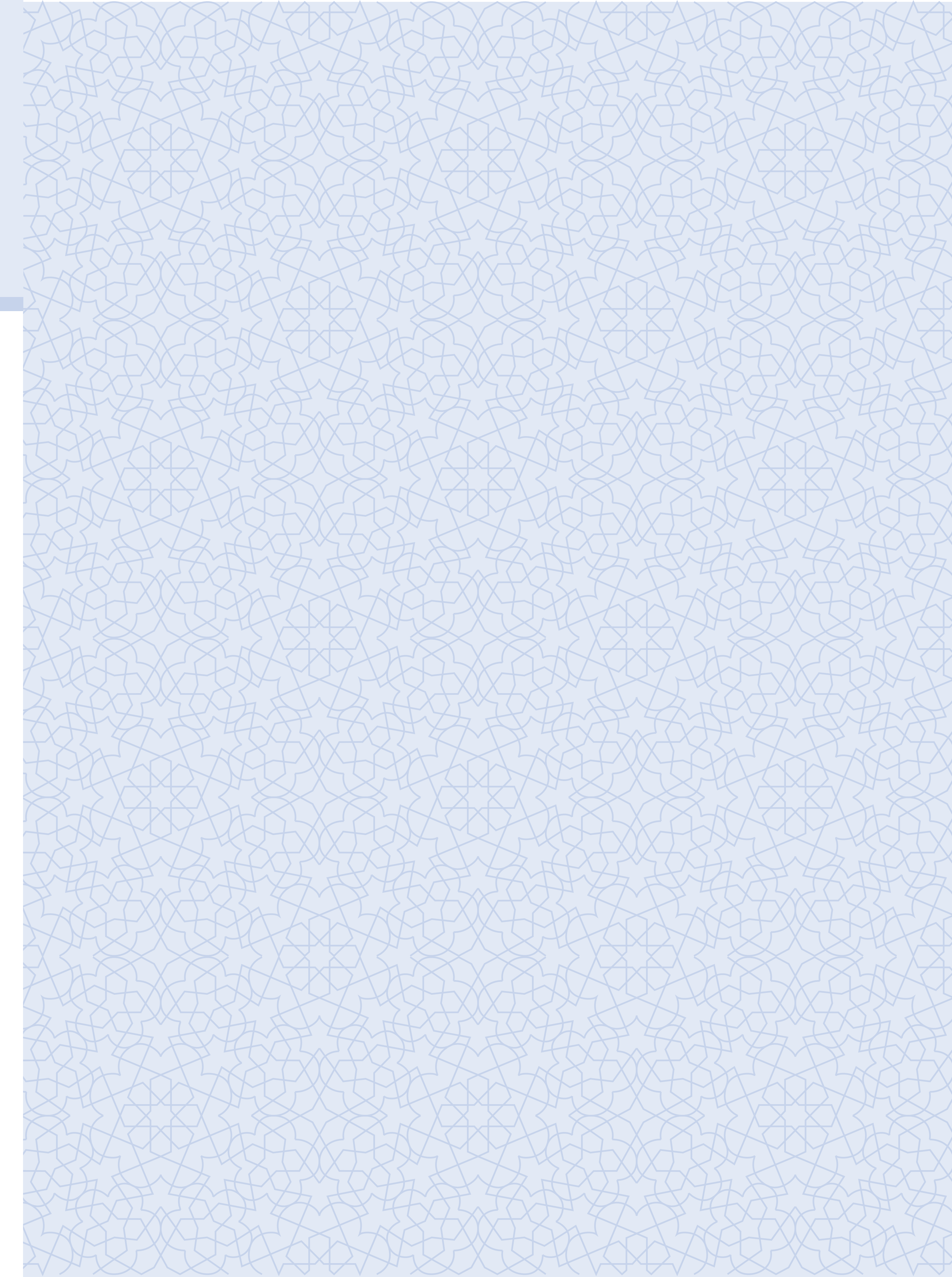
56 ـ النية وأثرها في الأحكام الشرعية: صالح غانم السدلان، مطابع الفرزدق، نشر وتوزيع مكتبة الخزرجي ـ الرياض.

57 ـ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي البورنو، ط الرابعة، مؤسسة الرسالة لبنان، 1996م.

58 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، دار الهجرة السعودية، ط الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

59 ـ القواعد: قواعد المقري لأبي عبد الله محمد المقري، ت (758هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، شركة مكة للطباعة، من منشورات معهد البحوث العلمية إحياء التراث ـ مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى ـ مكة.

60 ـ معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت (395هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط الثانية، 1392هـ، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.



مقاصد الشريعة
من خلال القواعد الأصولية

ناصر السيد درويش

بسم الله الرحمن الرحيم

تتناول هذه الدراسةُ مقاصدَ الشريعة من خلال القواعد الأصولية، وذلك في مبحثين:

الأول: حول أساس الأحكام الشرعية، وعلاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه.

والثاني: حول مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية، ثم مقاصد الشريعة والقواعد الفقهية.

القسم الأول:

أ ـ أساس الأحكام الشرعية:

إن الأحكام الشرعية أساسُها القرآنُ الكريم، وقد بينه رسول اللّه ﷺ بسنّته قولاً وفعلاً يعضّد كلٌّ منها الآخرَ، فصار كلٌّ من الكتاب والسُنَّة أصلاً في الدين تَثْبت به الأحكام الشرعية، وإليها يَرجع المجتهدون في الاستنباط. ولما ثبت عند أئمة المسلمين أنّ الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معلَّلةٌ بأوصاف ترجع إلى مصالح الأمة؛ تفرَّع عن الكتاب والسُنَّة أصلٌ ثالث هو القياس، فإذا علَّل الشارعُ حكْمًا بعلَّة، أو استُنبطت تلك العلة بالاجتهاد؛ ألحقوا ما لم يُنَصّ عليه بما نُصّ متى وُجدت فيه تلك العلَّة؛ لأنهم اعتبروها مناط الحكم، ثمَّ ثبت عندهم أنّ المجتهدين من الأمَّة معصومون من الخطأ إذا اتّفقت كلمتهم على حكم مستفادٍ من كتاب، أو سُنَّة، أو قياس، فثبت لهم أصل رابع وهو الإجماع، فصارت أدلة الأحكام أربعة: الكتاب، والسُنَّة، والقياس، والإجماع، وهي ترجع عند التحقيق إلى أصلين هما: الكتاب والسُّنة[1].

(1) أصول الفقه للخضري بتصرف، ص3.

قال صاحب أنوار العقول:

الأصل للفقه كتابُ الباري إجماعُ بعدَ سنةِ المختار
الاجتهاد عِند هذي منعا وهالك من كان فيه مبدعا

والرأي في غير الأصول جوزًا وواجب أن يتحرَّى الأجوز[1].

في ذلك الوقت بدأت محاولات عملية لبيان هذه المفاهيم الفكرية، فنشأ على أثَر هذا علمُ أصول الفقه، بَيْدَ أنَّه بقي مدّةً طويلة على صورته التي استقرّت بعد نشأته من دون النظر إلى مقاصد التشريع. قال العلامة الخضري: «ومن الغريب أنه ـ على كثرة ما كُتب في أصول الفقه ـ لم يُعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكُون أساساً لدليل القياس؛ لأنَّ هذا الدليلَ روحُه العِلَلُ المعتبَرة شرعاً، وهذه العلل منها ما نصَّ الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه، مع أنَّ هذه القواعد ينبغي أن يُبذَلَ الجهد في توضيحها وتقريرها؛ حتى تكون نبراسًا للمجتهدين، والاستدلالُ بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتَّب عليها ولا على الخلاف فيها حكمٌ شرعيٌّ، ولعلَّهم تركوا ذلك للفقهاء مع أنَّ هذه القواعد بعلم أصول الفقه أليقُ»[2].

ب ـ علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه:

يرى بعض الباحثين أنّ مقاصد الشريعة باعتبار التطوُّرات المختلفة في العصور المتعدِّدة، أصبحتْ عِلمًا مستقلًّا، لها أركانٌ مشهورة، ومعالمُ مخصوصةٌ. والحقُّ أنّ العلوم تتمايز بموضوعاتها، فموضوع علمِ أصول الفقه الدليلُ السمعيُّ من حيث يوصلُ العلمُ بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلَّفين، وقد أشار إلى هذا العلامة نور الدين السالمي فقال:

وبحثه حيث الدليل أثبتا حكماً وحيث الحكم منه ثبتا[3]

وهذا هو موضوع مقاصد التشريع، بيْد أنَّ فيها شموليةً للحِكم المختلفة، والعلل المتعددة، ومن ثَمَّ ازدادتْ هذه المقاصدُ قوَّةً في الثبوت، ودلالةً في الاستنباط، وبهذا يتبيَّن أنَّ مقاصدَ التشريع لا تَخرُج عن علم أصول الفقه، بل هي جزءٌ فيه، ومُلحَقة به، وإن كان لها فضل تميُّزٍ. قال العلامة الخضري: «ومِن قواعد هذا الفنِّ ـ يعني علم أصول الفقه ـ ؛ ما يرجع إلى التشريع من حيث وضعُ المكلَّف تحت أعباء التكليف، وأنَّ الغايةَ من ذلك؛ المحافظةُ على النفس، والنسل، والعقل، والمال،

(1) انظر: شرح مشارق أنوار العقول، ج1، ص178 ـ 181.
(2) أصول الفقه للخضري، ص10.
(3) شرح طلعة الشمس على الألفية، للسالمي، ج1، 23.

والدين، وهذه هي الأصول الأولى، ثمَّ ما يرجع إلى أنواع المصالح التي راعها الشارع في التشريع، واعتبرَها مُوصَلاً إلى تلك المحافظة. وهذه استمدادُها من الكتاب، والسنة، واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلفة، فيكونُ من هذا الاستقراء قواعدَ يقينيَّةً لا شكَّ فيها. وهذا النوعُ هو الذي قال فيه الإمام الشاطبي: يَلزم أن تكون قواعدُه قطعيةً، وأن قطعيّتَه لا تُستفاد من آحاد الأدلَّة، وإنما تُستفاد من استقراءِ جملةِ أدلَّةٍ تضافرت على معنى واحد، حتى أفادتْ فيه القطعَ، فإن للاجتماع من القوَّة ما ليس للافتراقِ، ومن أجله أفاد التواترُ القطعَ، وهذا نوعٌ منه. فإذا حصل من استقراء أدلَّة المسألة مجموعٌ يفيد العلمَ؛ فهو الدليلُ المطلوب، مثال ذلك قاعدةُ: «لا حرج في الدين»، لم تَثبُت قطعاً بمجرَّد قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج: 78]. وإن كان قطعيَّ الورود؛ لأنَّ ذلك قد يتحمَّل المناقشة في دلالته على المعنى المطلوب، ولكنَّهم تتبَّعوا أوامرَ الشارع في جميع الأبواب؛ فوجدوهُ يباعد الإنسان من الحرج، سواءٌ في ذلك الصلاة، والصوم، والزكاة، والحجُّ، وجميعُ المعاملات، فثبت لهم قطعاً أنَّ هذه القاعدةَ صحيحةٌ، وأنها تُعتبَر أساساً من أُسس التشريع الإسلامي من كلِّ فعل يريد الفقيه معرفة حكمه. وبنى الشاطبي على ما قال أنَّ كلَّ أصل لم يشهد له نصٌّ معيَّنٌ، وكان ملائمًا لتصرُّفات الشارع، ومأخوذًا معناه من أدلَّته؛ فهو صحيحٌ يُبنى عليه ويُرجع إليه، إذا كان ذلك الأصلُ قد صار بمجموعِ أدلَّته مقطوعًا به؛ لأنَّه لا يَلْزمُ أنْ يدلَّ على القطع بانفرادها دون انضمام غيرها إليها»[(1)].

ج ـ معنى مقاصد الشريعة:

من تأمَّل كلامَ العلماء في مقاصد الشريعة؛ يجد أنَّ لها معنيين؛ معنى عامّاً، ومعنى خاصّاً:

1 ـ **المعنى العام لمقاصد الشريعة**: هو الحِكم المختلفة، والمعاني المتعدِّدة التي تتعلَّق بالأحكام التي شرعها الله لعباده، سواءٌ تعلَّقت بالأحكام العلمية وهي العقدية، أم بالأحكام العملية فقهيّةً كانت أم أخلاقيةً. وليس هذا محلَّ بحثنا.

2 ـ **المعنى الخاص لمقاصد الشريعة**: عرَّف بعض الباحثين المعاصرين مقاصدَ الشريعة تعريفاتٍ مختلفةً، ولا تخلو من إيرادات متعدِّدة[(2)]، وتنبيهات متباينة. والذي أميل إليه أن يكون التعريف مميِّزاً لها عن غيرها كما تقرَّر عند علماء المعقول[(3)]. وعليه فأقول: «إن مقاصد الشريعة هي أسرارُ التشريع المنضبطَةُ، أو هي: المعاني المختلفة، والعللُ المتعدِّدَة الملحوظَةُ في استنباط

(1) أصول الفقه، للخضري، ص15 ـ 16. وانظر الموافقات، للشاطبي، ج1، ص23 ـ 27.

(2) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص171؛ ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للفاسي، ص7؛ ومقاصد الشريعة الإسلامية، لليعربي، ص37؛ ومقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، عمر بن صالح بن عمر، ص79 ـ 88؛ والمقاصد في المذهب المالكي، الخادمي، ص29 ـ 32؛ ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية، البدوي، ص46 ـ 51.

(3) انظر: تحفة المسؤول، ج1، ص203. رسالة الآداب، ص54.

الأحكام، والعملُ بها». وأردت بالمعاني الحِكم المنضبِطَة؛ كالعِلَلِ الظاهرة التي يمكن ردُّ الأحكام إليها بطريقة شموليةٍ، وصورة عامَّةٍ، حتى تستقرَّ الأحكامُ المستنبَطةُ.

قال العلامة الخضري: «يطلَق لفظُ العلَّة بإزاءِ مفهومين:

الأوّل: الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، وهي مصلحةٌ يُطلب بها جلبها أو تكميلها، ومفسدةٌ يُطلب درؤها أو تقليلها، ولما كان المرادُ بالعلَّة تعريفَ الحِكم، والمعرَّف لا بد أن يكون ظاهرًا منضبطًا، وكثيرٌ من هذه الحكم قد يكونُ خفيّاً، وقد لا يكون منضبِطاً فلا يصلح أن يكون معرّفًا؛ مسَّت الضرورةُ إلى اعتبار شيءٍ آخرَ للتعريف يكون وجودُه مظنَّةً لوجود تلك الحكمة، وهي المفهوم الثاني لكلمة علّة، فتكونُ الوصفُ الظاهرُ المنضبِطُ الذي يكون مظنَّة وجود الحكمة.

وهذه أمثلة توضّحُ ذلك:

1 ـ شُرِعَ قصر الصلاة للمسافر لحكمةٍ هي رَدُّ مفسدة المشقَّة، ولكنَّ المشقَّة أمرٌ اعتباريٌّ يختلف بالإضافات، فلَمْ يُمكن جعلُه مناطًا للحكم وهو الترخيص، ولَمَّا كان السفرُ مظنَّة وجودِها؛ اعتُبِرَ أنَّه العلَّة المثبِتة للرخصة.

2 ـ شُرِعت المعاوضات لحكمة هي درءُ مفسدة الحاجة، فجُعل الرضا بالمبادلة علَّةً لها، ولكنَّ الرضا أمرٌ خفيٌّ لا يمكن أن يُجْعَلَ علامةً للحكم. وقولُ العاقدين: بِعْتُ، واشريْتُ؛ مظنَّةٌ لحصول الرضا؛ فجُعل مناطَ الحكم، وهو انتقالُ الملك في البدلين.

3 ـ شُرع القصاص لمصلحةٍ يراد جلبها وهي حفظ الحياة بزجر ذوي النفوس الميَّالة إلى الشرِّ عن العدوان، والقصاصُ مظنَّة لحصول تلك المصلحة؛ فجُعل القتلُ العمدُ العدوانُ مناطاً له.

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين، فالوصفُ الذي جُعل مناطاً لأنَّه مظنَّةُ تحصيلِ الحكمة؛ هو المعتبَرُ دون سواه، حتى إنَّ تخلُّفَ الحكمة في بعض الأحيان عن مظنَّتها، لا يمنع تأثير المظنّة ـ كما تَقرَّر ـ من أجل استقرار الأحكام، وكَوْنَ الوصفِ مظنَّةً لحصول الحكمة، وقد شُرِعَ الحُكْمُ عنده لتحصيل تلك الحكمة.

ومعنى كونه مناسباً وقد عرفه القاضي أبو زيد الدَّبُوسي بأنه لو عُرِض على العقول؛ لتلقَّته بالقَبول، ولكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة؛ معنى اعتباره له»[1].

ومن ثَمَّ قسَّم علماءُ أصولِ الفقه العلَّةَ بحسب المقاصد إلى ثلاثة. قال العلامة خلفان بن جميّل السيابي: «ينقسم الوصف من حيث مشروعيةُ الحكم له إلى: ضروري، وحاجي، وتحسيني»[2].

(1) أصول الفقه، للخضري، ص 290 ـ 291.

(2) فصول الأصول، للسيابي، ص 314.

وهذا هو أساس الكلام عن مقاصد الشريعة؛ ولذلك اخترنا التعريف المتقدِّم للمقاصد، ورجَّحنا تعلُّقه بعلم الأصول، وسيأتي إن شاء الله تعالى التفصيلُ بعد قليل.

د ـ إشكال وجوابه:

تَقرَّر عند أهل الحقّ في علم أصول الدين أن أفعال الله وأحكامه غيرُ معلَّلة بعلَّة، بل خلَقَ المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلَّة ولا باعثٍ، بل فعل ذلك بمحض المشيئة وصِرْف الإرادة، قال صاحب كتاب النور: «إنَّ العلَّة إنَّما تُتَصوَّرُ فيمن يروم دفع مضرَّة أو استجلاب منفعة، واللّهُ ﷻ منزَّهٌ عن ذلك، فلا ضرر يلحقه ولا نفع يجلِبه، فلا تُتصوَّرُ في أفعاله عِلَلٌ. والواحدُ منا يفعل كلَّ ما يفعل إمَّا يستجلب به منفعة إلى نفسه، أو يرومُ به دفع مضرَّة، بخلاف أوصاف الباري ﷻ»[1]. استشْكل بعضهم هذا، وزعم أنَّ ثمة تناقضاً بينه وبين ما ثبت عن الفقهاء من التعليل الذي هو أساس المقاصد الشرعية؛ قال الإمام السبكي: «لا تناقضَ بين الكلامين؛ لأنَّ المراد أنَّ العلة الباعثة على فعل المكلَّف مثالُه حفظُ النفوس؛ فإنَّه علّة باعثة على القصاص الذي هو فعلُ المكلَّف محكومٌ به من جهة الشرع، فحُكم الشرع لا علَّة له ولا باعثَ عليه؛ لأنَّه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك»[2].

الباب الثاني:

أ ـ مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية

إنَّ القواعد الأصولية التشريعية التي تُطبَّق في فهم الأحكام من نصوصها، وفي الاستنباط فيما لا نصَّ فيه؛ هي لبُّ علم أصول الفقه وروحه، وسداه ولحمته، وفيه يتجلَّى مقصد الشارع العامِّ من تشريع الأحكام، وما أنعم الله به على عباده من رعاية مصالحهم، وتدبيرِ شؤونهم، وحفظ أمورهم قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ۝ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: 82، 83]. قال العلامة عبد الوهاب خَلَّاف: «وهذه القواعد التشريعية استمدَّها علماء أصول الفقه من استقراء الأحكام التشريعية، ومن النصوص التي قرَّرت مبادئ شرعيةً عامّةً، وأصولاً تشريعيةً كليةً، وكما تجب مراعاتها في استنباط الأحكام من النصوص؛ تجب مراعاتها في استنباط الأحكام فيما لا نصَّ فيه ليكون التشريع محقّقاً ما قَصَدَ به، مُوصِلاً إلى تحقيق مصالح الناس، والعدل بينهم»[3]. وقال العلامة الخضري: «إنَّ

(1) كتاب النور، لأبي عبد الله عثمان الأصم، ص26.

(2) انظر: شرح المحلى على حاشية العطار، ج2، ص274.

(3) أصول الفقه، خلاف، ص185.

وضْعَ الشــرائع إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معًا، فقد ثبت باســتقراء أحكام الشريعة ـ اســتقراءً لا نزاع فيه ـ أنها وُضعت لمصالــح العباد، قال تعالى في بعثه الرســل ـ وهو الأصل ـ: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النســاء: 165]. وقال سبحانه في تعليل أصل الخلقة: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: 2]. وإذا دلَّ الاســتقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضيــة مفيداً للعلم؛ فنحــن نقطع بأنَّ الأمرَ مســتمِرٌّ في جميع تفاصيل الشــريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد[1]. فالقاعدة في هذا أنَّ المقصدَ العامَّ للشــارع من تشريعه الأحكام هو تحقيقُ مصالح النــاس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجتهم، وتحســينهم، فـكلٌّ واحد من هذه الثلاثة التي تتكوَّن منها مصالح الناس مُرَتَّبٌ في درجته، فلا يراعى تحســينيٌّ إذا كان في مراعاته إخــلالٌ بحاجي، ولا يراعى حاجيٌّ ولا تحســينيٌّ إذا كان فــي مراعاة أحدهما إخــلالٌ بالآخر، وهذه القاعدة بيَّنت المقصد العام للشــارع من تشــريع الأحكام، ســواء أكانت تكليفية أم وضعية، وبيَّنتْ مراتبَ الأحكام باعتبار مقاصدها، ومعرفةُ المقصد العامِّ للتشــريع من أهمِّ ما يُستعان به على فهم نصوصه حقَّ فهمها، وتطبيقها على الوقائع، واســتنباط الحكم فيما لا نــصَّ فيه، ولأنَّ دلالة اللفظ والعبــارات على المعاني قــد تحتمل عدَّة وجوه، والــذي يرجِّح واحداً من هذه الوجــوه؛ هو الوقوفُ على مقصد الشــارع، ولأنَّ كثيراً من الوقائع التي تحدث ربمــا لا تتناولها عبارات النصوص، وتمسُّ الحاجة إلــى معرفة أحكامه بأيِّ دليلٍ من الأدلة الشــرعية، والهادي في هذا الاســتدلال هو معرفةُ مقصد الشارع.

على أنَّ مصالح النــاس لا تعدو هذه الأنواعُ الثلاثة الحسَّ والمشــاهدةَ؛ لأنَّ كلَّ فرد أو مجتمع تتكوَّن مصلحتهم من أمور ضرورية، وأمور حاجية، وأمور تحسينية (كمالية).

فالضروريُّ كسكنى الإنسان مأوىً يقيه من الشمس وزمهرير البرد، ولو كان مغارةً في جبل.

والحاجيُّ أن يكون المســكن مما يَسْــهُل فيه الســكن، بأن تكون له نوافذ تفتح وتغلق بحســب الحاجة.

والتحسيني أن يُجَمَّل ويؤثَّث، وتوفَّر فيه وسائل الراحة.

فإذا توافر له ذلك فقد تحقَّقت مصلحته في ســكناه، وهكذا طعامُ الإنسان، ولباسه، وكلُّ شأن من شــؤون حياته تتحقَّق مصلحته بتوفير هذه الأنواع الثلاثة له، ومثل الفــردِ المجتمَعُ؛ فإذا توافر لأفــراده ما يَكفل إيجادَ وحفــظَ ضرورياتهم، وحاجياتهم، وتحســيناتهم؛ فقد تحقَّــق ما يكفل لهم مصلحتهم[2].

(1) أصول الفقه للخضري، ص292.

(2) أصول الفقه، خلاف، ص186 ـ 187 بتصرف.

ولا يغيبنّ عن الفقيه أنَّ هذه المقاصد فرعٌ عن تقسيم علّةِ القياس مع مراعاة المعاني المختلفة، والحِكَم المتعدِّدة، فإنَّ اعتبارَ ذلك يحفظُ مقاصدَ الشريعة عن المصالح الموهومة والدعاوى المسمومة.

قال العلّامة نور الدين السالمي:

وجوَّزوا تعليلنا بالعدمِ	لِعَدَم لا لوجود فاعلمِ
وأنها لحكمة مشتمِلهْ	والحكمة المصلحة المحصلَّهْ
أو دفع ما يفسد والثاني أهمْ	من جلب مصلحة والكل انقسمْ
إلى ضروري كحفظ العقلِ	والدين والنفس معًا والنسلِ
والمال أيضاً وإلى الحاجيِّ	كالبيع والأجرة للصبيِّ
وما بني منه على استحسانِ	ثالثها وأصل ذا قسمانِ
إذ قد يجي موافق القياسِ	مثل النظافات من الأنجاسِ

فمقاصد الشريعة لا تعدو ثلاثةَ أقسام:

أوَّلها: الضرورية.

ثانيها: الحاجية.

ثالثها: التحسينية، أو الكمالية.

فأولى المقاصد الضرورية، وهي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فُقدت لم تَجْر مصالحُ الدنيا على استقامة، بل تَفُوت الحياة بفواتها، ويفوتُ في الآخرة الفوزُ برضا الله سبحانه؛ وهو النعيم السرمَديُّ الذي لا يزول.

وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها، وذلك بمراعاتها من جوانبها المتعدِّدة بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع[1]. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

وهذه الأمور الضرورية ترجع كما أشار العلّامة السالمي إلى خمسة أشياء وهي: الدين، والنفس، والعقل، النسل (أو النسب بتجوُّز)، والمال. وقال العلامة اللقاني في جوهرة التوحيد:

وحفظ دِين ثمَّ نفس ومال ونسب ومثلها عقل وعِرض قد وجب[2].

---

(1) أصول الفقه للخضري، ص292 ـ 293.

(2) جوهرة التوحيد، البيت رقم: 127.

وقد شرَعَ الإسلام لكلِّ واحد من هذه الخمسة أحكامًا تَكفل إيجاده وتكوينه، وأحكامًا تكفل حفظه وصيانته. بهذين النوعين من الأحكام حقَّق الله للناس ضرورياتهم[1].

أوَّلا: الدين: هو مجموعة العقائد، والعبادات، والأحكام، والقوانين التي شرَعها الله سبحانه لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقاتهم بعضِهم ببعض، وقد شُرع الإسلام لإيجاده وإقامته؛ إيجابُ الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بني عليها الإسلام، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامُ الصلاة، وإيتاءُ الزكاة، وصومُ رمضان، وحجُّ البيت، وسائر العقائد وأصول العبادات التي قَصد الشارعُ بتشريعها إقامةَ الدين وتثبيته في القلوب باتِّباع الأحكام التي لا يصلُح الناس إلا بها، وأوجب الدعوةَ إليه، وتأمينَ الدعوة إليه من الاعتداء عليها وعلى القائمين بها من وضع عقبات أمامها، وشَرَع لحفظه وكفالة بقائه وحمايته من العدوان عليه الدفاعَ عنه، وعقوبةَ من يشقُّ عصا الجماعة، ويُحدث في الدين ما ليس منه، أو يحرِّف أحكامَه عن مواضعها.

ثانياً: النفس: شرع الإسلام لإيجادها الزواجَ للتوالد والنسل، وكمال النوع على أكمل وجوه البقاء، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: 21]. وشرع لحفظها وكفالة حياتها إيجابَ تناول ما يقيمها من ضروريِّ الطعام، والشراب، واللباس، والسكن، وإيجابَ القصاص، والدية، والكفارة، على من يعتدى عليها، وتحريمَ الإلقاء بها إلى التهلكة، وإيجابَ دفع الضرر عنها[2]. بل جعل العلاَّمة ابن عاشور حفظَ النفس أهمّه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل: مقاومة الأمراض السارية. وقد منع عمر بن الخطاب الجيشَ من دخول الشام؛ لأجل طاعون عمواس.

ثالثاً: العقل: شرَع الإسلام ما يحفظ عقولَ الناس من أنْ يدخل عليها خلل؛ لأنَّ دخول الخلل على العقل مُؤَدٍّ إلى فسادٍ عظيمٍ من عدم انضباط التصرُّف، فدخول الخلل على العقل مُفْضٍ إلى فساد جزئيٍّ، ودخولُه على عقول الجماعات وعمومِ الأمَّة أعظم؛ ولذلك يجب منعُ الشخص من السُّكْر، ومنعُ الأمَّة من نشر السُّكْر بين أفرادها، وكذلك نشرِ سائر المفسدات العقلية، مثل: الحشيش، والأفيون، والمورفين، والكوكايين، والهيروويين، التي عمَّ إثمها العالم، وانتشر تعاطيها بين الناس؛ ولذا جاء حدُّ السكر.

رابعاً: النسل: لأنَّه خِلْفَةُ أفرادِ النوع، فلو تعطَّل يؤول تعطيله إلى اضْمحلال النوع وانتقاصِه، فيجب أن يُحفَظ ذكورُ الأمَّة من الاختصاء، ومن تركِ مباشرة النساء باطِّراد العزوبة ونحوِ ذلك، وأن تُحفَظ إناث الأمَّة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة[3].

(1) أصول الفقه، خلاف، ص188.
(2) المصدر السابق، ص189.
(3) مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، ص212 ـ 213.

قال العلامة السالمي: «وعبَّر عنه بعضهم بحفظ الأنساب، ولأجله حُرِّم الزنا وشُرع حدُّ الزاني، إذْ لو لم يُحرَّم ذلك؛ لما عُرف نسلٌ، فالعلَّة في ذلك الزنا، والحكمُ فيه التحريم ووجوبُ إقامة الحدِّ، والحكمةُ حفظُ النسل»[1].

خامساً: المال: شَرع الإسلام لتحصيله وكسبه إيجابَ السعي للرزق، وإباحةَ المعاملات، والمبادلاتِ التجارية، والمضاربةِ، وشرعَ لحفظه وحمايته تحريمَ السرقة، وحدَّ السارق والسارقة، وتحريمَ الغشِّ والخيانة، وأكل أموال الناس بالباطل، وإتلاف مال الغير، وتضمينَ من يُتْلِفُ مالَ غيره، والحجرَ على السفيه وذي الغفلة، ودفعَ الضرر، وتحريمَ الربا، وكَفَلَ حفظَ الضرورياتِ كلَّها؛ بأنْ أباح المحظورات للضرورات[2].

جاء في شرح طلعة الشمس: «وزاد بعضهم نوعًا **سادساً** وهو: حفظ العرض؛ ولأجله شُرِع حدُّ القذف، وحكمُ اللعان، فالوقوعُ في عرض الغير على الوجه المخصوص علّةٌ، ووجوبُ إقامة الحدِّ حكمٌ، وحفظُ العرض هو الحكمةُ، ورميُ الرجل امرأتَه بالزنى حيثُ لا شهودَ معه؛ علَّةُ اللعان، والحُكم الملاعنةُ، والحكمةُ حفظُ عرض المرأة»[3].

قال العلامة الدكتور القرضاوي: «وقد أضاف القرافي وغيره إلى هذه الخمسة عنصراً سادساً وهو حفظ العرض، والعِرض بتعبيرنا هو: الكرامةُ والسمعةُ؛ ولهذا حَرَّمت الشريعة القذفَ، والغيبةَ ونحوها، وشَرعت الحدَّ في القذف بالزنا، والتعزير فيما عداه، وهي إضافة صحيحة»[4].

قلت: والصحيح عدم الإضافة؛ إذْ لا ملازمةَ بين الضروريِّ وما في تقويته حدٌّ أو تعزيرٌ، اللهمَّ إلَّا إذا اعتبرنا أنَّ العِرض بدلُ النسل كما يومِئُ إليه صنيع العلَّامة الشيخ خلاف[5].

وثاني مقاصد الشريعة الحاجيةُ، وهي ما يحتاج إليه الناس لليسر والسَّعة، واحتمالِ مشاقِّ التكاليف، وأعباءِ الحياة، وإذا فُقدت لا يَختلُّ نظام حياتهم، ولا تعمُّ فيهم الفوضى، كما إذا فُقدت الضرورية، ولكن ينالهم الحرجُ والضيقُ. والأمورُ الحاجية للناس بهذا المعنى تَرجع إلى رفع الحرج عنهم، والتخفيفِ عليهم؛ ليتحمَّلوا مشاقَّ التكليف، وتُيسَّرَ لهم طرقُ التعامل والتبادل، وسبلُ العيش والسعي.

(1) شرح طلعة الشمس، ج2، ص120.
(2) أصول الفقه، خلاف، ص189.
(3) طلعة الشمس، ج2، ص120.
(4) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص55.
(5) أصول الفقه، خلاف، ص188 ـ 189.

وقد شَرَع الإسلام في مختلف أبواب العبادات، والمعاملات، والعقوبات، والعادات، جملةَ أحكامٍ المقصودُ منها رفعُ الحرجِ، واليسرُ على الناس.

ففي العبادات: شُرع الرُّخص ترفيهًا وتخفيفًا عن المكلفين، إذا كان في العزيمةِ مشقّةٌ عليهم، فأباح الفطر في رمضان إن كان مريضاً أو على سفر، وقصْرَ الصلاة الرباعية للمسافر، والصلاةَ قاعدًا لمن عجز عن القيام، وأباحَ التيمُّمَ لمن لم يجد الماءَ، والصلاةَ في الطائرة ولو من قعود إذا لم يُمْكِنه القيام حسّاً أو شرعاً.

وفي المعاملات: شرع كثيراً من أنواع العقود والتصرفات التي تقضيها حاجات الناس؛ كأنواع البيوع، والإجارات، والشركات، والمضاربات، ورخَّص في عقود لا تنطبق على القياس، كالسَّلَم، والاستصناع، والمزارعة، والمساقاة، وبيوعِ المعاطاة، وغيرِ ذلك ممَّا جرى عليه عُرْف الناس ودعت إليه حاجتهم، وتضمين الصناع، وشُرع الطلاقُ والخلعُ؛ للخلاص من الزوجية عند الحاجة، وما أشبهَ ذلك، بل جعل الحاجات مثلَ الضروريات في إباحة المحظورات، وفي العقوبات جعل الدية على العاقِلَةِ تخفيفاً عن القاتل خطأ، وردَّ الحدودَ بالشبهات، وجعلَ لوليِّ المقتول حقَّ العفوِ عن القصاص من القاتل، ومنه حفظُ العرض؛ فهو بهذا أليق وفيه أدخَل[1].

وفي العادات: شرع ما يلبِّي حاجات الناس، كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات[2]. وقد بيّن سبحانه ما أراد من رفع الحرج بما قرَنَه ببعضها من العلل والحكمِ التشريعية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6].

وثالث مقاصد الشريعة التحسينية (الكمالية)؛ وهي ما تقتضيه المروءةُ، والآداب، وسيرُ الأمور على أقوم منهاجٍ، وإذَا فُقدت لا يختلُّ نظام حياة الناس كما إذا فُقدت الأمور الضرورية، ولا ينالهم حرجٌ كما إذا فُقدت الأمور الحاجية، ولكن تكُونُ حياتُهم مستنكَرةً في تقدير العقول الراجحةِ والفِطَرِ السليمة، والأمورُ التحسينية للناس بهذا ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسنِ العادات، وكلِّ ما يُقصَد به سيرُ الناس في حياتهم على أحسن منهاج.

وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات، والمعاملات، والعقوبات، أحكاماً تَقصد إلى هذا التحسين والتجميل، وتعوِّدُ الناسَ أحسنَ العادات، وتُرْشدهم إلى أحسن المناهج وأقومِها.

ففي العبادات: شَرَعَ الطهارةَ للبدن، والثوب، والمكان، وسترَ العورة، والاحترازَ عن النجاسات، والاستنزاهَ من البول.

(1) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 214.
(2) أصول الفقه، الخضري، ص 293.

وفي المعاملات: حرَّم الغشَّ، والتدليسَ، والتغريرَ، والإسـرافَ، وحـرَّم التعاملَ في كلِّ نَجِس وضارٍّ، ونهى عن بيع الإنسـانِ على بيع أخيه، وعن تلقِّي الركبان، وغيـرِ ذلك مما يجعلُ المعاملاتِ على أحسن منهاج.

وفي العقوبات: يحرِّم في الجهاد قتلَ الرهبان، والصبيان، والنسـاء، ونهى عن المُثْلَةِ، والغدْرِ، وإحراقِ ميِّت أو حيٍّ.

وفي أبواب الأخلاق وأمهات الفضائل: قرَّر الإسـلام ما يهذِّب الفردَ والمجتمع، ويَسِيرُ بالناس في أقومِ السبل[1].

وقد دلَّ سـبحانه على إرادة التحسـين والتجميل؛ بالعلل والحِكَم التي قرَنهـا ببعض أحكامـه، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 6]. وقولِ الرسول ﷺ : «**بُعثتُ لأُتمِّمَ مكارم الأخلاق**»[2].

قال الإمام الشـاطبي: «وكلُّ مرتبة من هذه المراتب ينضمُّ إليها ما هـو كالتتمة والتكملة ممَّا لو فرضنا فقدَه لم يُخِلَّ بحكمتها الأصلية، ففي الضروريات لما شرَع إيجابَ الصلاة لحفظ الدين؛ شـرعَ أداءَها جماعـةً وإعلانها بالأذان لتكـون إقامةُ الديـن وحفظُه على أتمِّ حال بإظهار شـعائره والاجتماع عليها.

ولما أوجبَ القصاصَ لحفظ النفوس، وشـرَع التماثل فيه ليؤدِّيَ إلـى الغرض منه من غير أن يثير العـداوة والبغضاء؛ لأنَّ قتْلَ القاتل بصـورة أفظع مما فعل؛ قد تؤدِّي إلى سـفك الدماء، وإلى نقيض المقصود من القصاص.

ولما حرّم الزنا لحفظ النسـل؛ حرّم الخلوة بالأجنبية سـداً للذريعة، ولما حرّم الخمر حفظاً للعقل؛ حرَّم القليل منه ولو لم يُسـكر، وجعل كلَّ ما لا يتمُّ الواجب إلا به واجباً، وكلَّ ما يؤدِّي إلى المحظور محظـوراً، وحذَّر من كثير من المباحـات، وقيّد كثيراً من المطْلَقـات، وخصَّص كثيراً من العموميات؛ سدّاً للذرائع، فالأحكام التي شرعَها لحفظ الضروريات كمَّلها بتشريع أحكامٍ تُحقِّق هذا المقصد على أكمل وجوهه.

(1) أصول الفقه، خلاف، ص91.

(2) قال العراقي: رواه أحمد والحاكم والبيهقي من حديث أبي هريرة، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. قال الزبيدي: رواه مالك في الموطأ بلاغًا بلفـظ: «**إنما بُعثتُ**». وقال ابن عبد البر: هو متصل من وجوه عن أبي هريرة مرفوعًا، منها ما أخرجه أحمد في مسـنده والخرائطي في أول مكارم الأخلاق بلفظ: «صالح الأخلاق»، ورجاله رجال الصحيح. انظر: إتحاف السـادة المتقين، ج7، ص93.

وفي الحاجيات لمَّا شرَع أنواع المعاملات من بيوع، وإيجارات، وشركات، ومضاربات؛ كمَّلها بالنهي عن الغرر، والجهالة، وبيعِ المعدوم، وبيانِ ما يصحُّ اقتران العقد به من شروط، وما لا يصحُّ، وغيرِ ذلك ممَّا يُقصد به أن تكونَ المعاملات فيها سدُّ حاجة الناس، من غير أن تثير الخصومات.

وفي التحسينات لمَّا شرَط الطهارةَ؛ ندبَ عدَّة أشياء تُكمِّلها، ولمَّا ندب الإنفاقَ؛ ندبَ أن يكونَ الإنفاقُ من طيِّبِ الكسب، فمن حقَّق النظرَ في أحكام الشريعة الإسلامية؛ يتبيَّن أنَّ المقصودَ من كلِّ حكمٍ شرع فيه حفظُ ضروريٍّ للناس، أو حاجيٍّ لهم، أو تحسينيٍّ، أو مكمِّل لما حفظ واحداً منها»[1]. وكُلٌّ من هذه المراتب تُعتبر مكمِّلةً لما هو أقوى منها، فالحاجيات مكمِّلةٌ للضروريات، والتحسينيات مكمِّلةٌ للحاجيات.

واعْلم أنَّ لاعْتِبَار التكملة في الشريعة شرطاً؛ وهو ألا تعود مراعاتُها بإبطال ما تكمِّله؛ لأنَّه إذا بطَل بطَلت التَّكْملة معه؛ لأنَّ التكملةَ مع المكمَّل كالصفة مع الموصوف، ولا يمكن اعتبارُ الصفة مع إلغاء الموصوف، إذ إنَّ اعتبارها يؤدّي إلى عدَم اعتبارها، ولو فُرض أنَّ المصلحة المكمِّلةَ تبقى مع فوات ما تكمِّله؛ لكانت مراعاةُ الأصل أولى. ومثال ذلك أنَّ حفظ النفس مهمٌّ ضروري، وحفظَ المروءات تحسيني، فحرِّمت النجاسات حفظًا على الضرورات، فإن دَعت ضرورة حفظِ النفس إلى تناول النجس؛ كان تناولُه أولى. وكذلك أصلُ البيع ضروريٌّ، ومنعُ الغرر والجهالة مكمِّلٌ، فلو اشتُرط نفيُ الغرر جملةً لانحسم باب البيع. وكذلك الإجارةُ ضروريةٌ أو حاجية، واشتراطُ حضور العوضين في المعاوضات مكمِّلٌ، ولما كان ذلك ممكِنًا بغير عُسْر في بيع الأعيان، مُنع من بيع المعدوم إلَّا في السَّلم، وذلك في الإجارات ممتنع، فاشتراطُ وجود المنافع فيها وحضورِها يسُدُّ بابَ المعاملة بها، والإجاراتُ محتاجٌ إليها، فجازت وإن لم يحضر العوضُ أو لم يوجد. ومثله جار في الاطِّلاع على العوْرات للمداواة.

وما جاء من الصلاة خلف أئمة الجور؛ فإن في ترك ذلك تركَ سنّة الجماعة، والجماعةُ من شعائر الدين المطلوبة. والعدالةُ مكمِّلة لذلك المطلوب، ولا يبطُل الأصلُ بالتكمِلة.

ومنه إتمامُ الأركان في الصلاة مكمِّلٌ لضرورياتها، فإذا أدَّى طلبُه إلى أنَّ المكلَّف لا يصلِّي كالمريض غير القادر؛ سقط المكمِّل، أو كان في إتمامها حرجٌ؛ ارتفعَ الحرجُ عمَّن لم يكمِّل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة، إلى غير ذلك ممَّا لا يدرك الحصر من أمثلة الشريعة.

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والكمالية، فلو فرض اختلال الضروريِّ بإطلاق؛ لاختلَّ الحاجيُّ والكماليُّ بإطلاق، ولا يلزم من اختلالها بإطلاق اختلالُ الضروري

(1) انظر: الموافقات، للشاطبي، ج2، ص10 ـ 11؛ أصول الفقه، خلاف، ص192 ـ 193؛ وأصول الفقه، أبو زهرة، ص370 ـ 373؛ وانظر لباب المحصول، ج2، ص456.

بإطلاق، نعم.. قد يلزم من اختلال الكماليّ بإطلاق اختلالُ الحاجيِّ بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجيّ بإطلاق اختلالُ الضروريِّ بوجه ما؛ لذلك يلزَم للمحافظة على الضروريِّ المحافظةُ على الحاجي، وللمحافظة على الحاجي المحافظةُ على الكمالي؛ لأنَّ كلًّا من هذه المراتب يخدُم ما فوقَه.

أمَّا كونُ الضروريِّ هو الأصلُ؛ فلأنَّ مصالح الدين والدنيا مبْنيَّةٌ على المحافظة على الأمور الخمسة، حتى إذا انحرفتْ لم يبقَ للدنيا وجودٌ. والمراد بالدنيا ما هو خاصٌّ بالمكلَّفين والتكليف، وكذلك الأمورُ الأخرويَّةُ لا قيامَ لها إلا بذلك، فلو عُدِمَ الدين؛ عدم ترتُّب الجزاءِ المرتجى، ولو عدم المكلَّف؛ عدم من يتديَّن، ولو عدم العقل؛ لارتفَع التديُّن، ولو عدم النسل؛ لم يكن في العادة بقاءٌ، ولو عدم المال؛ لم يبقَ عينٌ، وهذا كلُّه واضح لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه، وإذا كان كذلك؛ فالأمور الحاجية إنما هي حائمةٌ حول هذا الحِمى، إذ هي تتردَّد على الضروريات فتكمِّلها؛ بحيث ترتفع عن القيام بها المشقّات، وتَميلُ بالمكلَّفين فيها إلى التوسُّط والاعتدال، فالأمورُ الحاجية فروعٌ دائرةٌ حول الأمور الضرورية، وكذلك الأمرُ في التحسينية أو الكمالية؛ لأنَّها تحسِّنُ ما هو حاجيٌّ أو ضروريٌّ، ولا يخفى أنَّ اختلال الضروريّ ينشأ عنه اختلالُ ما بعدَه؛ لأنَّ الأصلَ إذا اختلَّ اختلَّ الفرعُ تبعاً له، فلو فرضنا ارتفاعَ البيعِ من الشريعة؛ لم يمكن اعتبارُ الغرر والجهالة، ولو ارتفعَ أصلُ القصاص لم يمكِن اعتبارُ المماثلة فيه؛ فإنَّ ذلك من أوصاف القصاص، ومحالٌ أن يثبُت الوصفُ مع انتفاء الموصوف، ولا يخفى أيضاً أنَّ الضروري لا يختلُّ باختلال ما بعده؛ لأنَّه كالموصوف، وبعدَه كالصّفة. ومن المعلوم أنَّ الموصوفَ لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه، فلو فرض ارتفاعُ اعتبار الجهالة والغرر؛ لم يبطُل أصل البيع، ولو فرض ارتفاع المماثلة في القصاص؛ لم يرتفع القصاص، اللهمَّ إلا إن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من الموصوف؛ فإنَّها إذ ذاك تكونُ ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد أجزائها، والصفة التي هذا شأنها ليست من الحاجيات، ولا الكماليات للشيء، بل هي من مقوِّماته لا يوجد من دونها، على أنَّ كلَّ رتبة ينالها اختلالٌ ما باختلالِ ما دونها؛ لأنَّ هذه المراتب مرتبطةٌ بعضها فوق بعض في التأكّد، فالاجتراء على الإخلالِ بالأخفِّ تمهيدٌ لِتَرْك ما هو أوْكَدُ، ومدخلٌ للإخلال به، فصار الأخفُّ كأنه حِمًى للآكد، والراتع حولَ الحمى يوشك أن يقعَ فيه، والمخلُّ بما هو مكمِّلٌ كالمخلِّ بالمكمَّل من هذا الوجه، مثال ذلك الصلاة؛ فإنّ لها مكمِّلات وهي ما سوى أركانها وشروطها، ومعلومٌ أنَّ المخلَّ بهذه المكمِّلات متطرِّقٌ للإخلال بالأركان والشروط، وما يدلُّ على ذلك حديث النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «**الحلالُ بيّنٌ والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشْتبِهات لا يعْلمُها كثير من الناس، فمن اتَّقى الشبهات؛ فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات؛ فقد وقع في الحرام، كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإنَّ لكلّ مِلك حمى، ألا وإنّ حمَى**

الله في أرضه محارمُه»[1]. والإخلالُ الذي نريده هو الإخــلالُ بالمكمِّلات بإطلاق؛ بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء كان نذرًا، ولذلك لو اقتصر المصلّي على فرائض الصلاة؛ لم يكُن في صلاته ما يُستحسن، وكانت إلى اللعب أقربُ.

والخلاصة: أنّ الشــارعَ راعى في أحكامــه حفظَ الضروريــات الخمس، وأضــاف إلى ذلك ما يُصْلحها، ثمَّ ما يكمِّلها؛ لتكون أعمال المكلَّفين جاريةً على أحسن المناهج وأعدلها، وليكونوا متمتِّعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم، وراحةُ ضمائرِهم، ولم يرعَ الحاجياتِ والكمالياتِ إلا حيثُ لا تعود على أصل الضرورات بالإبطــال، وهذا من أهمِّ ما يجب على المجتهد أن يعرفه؛ ليكون تعليله للأحكام مَوَجَّهاً نحو هذا الغرَض، بعد أن يَسْبِرَ ما اعتبرَه الشارع من العلل الموصِلة إلى هذه الغايات[2].

قال العلَّامة خلاف: «وأمّا الأحكام الضرورية فتجب مراعاتهــا، ولا يجوزُ الإخلالُ بحكمٍ منها، إلا إذا كانــت مراعاةُ ضروريٍّ تــؤدِّي إلى الإخلال بضــروريٍّ أهمَّ منه؛ ولهذا وجــب الجهادُ حفاظًا للدين وإن كانت فيــه تضحية بالنفس؛ لأنَّ حفظَ الدين أهمُّ من حفظ النفس، وأبيحَ شُــرب الخمر إذا أُكره على شــربها بإتلاف نفســه أو عضو منه، أو اضطُّر إليها في ظمأ شديد؛ لأنّ حفظ النفس أهمُّ من حفظ العقــل، وإذا أُكره على إتلاف مال غيره؛ أبيحَ له أن يقيَ نفســه من الهلاك بإتلافِ مال غيره. فهذه الأحكام فيها إهمال ضروريّ مراعاةً لحكم ضروريٍّ أهمّ منه»[3].

تتمة: تقسيم العلة بحسب اقتران المفسدة بالمصلحة:

ثبت أنَّ جميــع الأحكام التي وضعها الشــارع بإزاء الأفعــال معلَّلة بمصالح العبــاد الضرورية، والحاجية، والتحســينية (الكمالية)، بَيْدَ أنَّ من هذه العلل ما أمكن الوصولُ إليه فظهرت مصلحتها، ومنها لم نصل إليه بعد، وسمَّى العلماء أحكامَه تعبُّديَّةً، وقد وضعها الله لمصلحةٍ لم يأذَنْ بمعرفتها، وكلاهما في غاية الحكمة.

واعلــم أنَّه إذا ورد على المجتهد حكم شــرعيٌّ في فعل من الأفعال، فإمَّا أن يكون الشــارع بيَّن علَّته صراحــةً أو كنايةً، ولا عملَ للمجتهد في هذا النوع إلَّا أن يُعَمِّــم الحكم في جميع محالِّ العلة، ويسمَّى هذا القياس قياساً في معنى الأصل، وقد قال به كثيرٌ من نُفاة القياس.

وإمَّا أن يجد المجتهد الحكمَ بإزاء الفعل، فيجتهدُ في بيــان علَّته ليُلحِق به ما يماثله في ذلك الوصــف الذي ظنَّه مناطاً للحكم، ولا يكفيه في ذلك مجرَّدُ مناســبةِ الوصف لشــرعية الحكم، بل لا بدَّ أن تقوم البينة من النصوص الأخرى على أنَّ الشــارع اعتبر هذا الوصــفَ اعتباراً ما، وهو ما

(1) انظر: فتح الباري، ج1، ص126.
(2) أصول الفقه، الخضري، ص296 ـ 297.
(3) المصدر السابق، ص194.

سمَّاه المتكلّمون من الأصوليين: الوصفَ المناسِبَ الملائمَ؛ لأنَّه ملائمٌ لتصرُّفات الشارع، وأمثلتُه في مكانها لا يحتملها هذا المختصر[1].

وقد لا يجد إلا الحكمَ مقروناً بالوصف، ولا يجد في تصرُّفات الشارع ما يدلُّ على اعتباره، مثال ذلك أن يَرِد عن الشارع: «ولا يرث القاتل»، فيرى بالاجتهاد أنَّ الوصفَ هو فعلٌ محرّمٌ لغرض فاسد، والحكمُ المترتّب عليه المعاملةُ بنقيض القصد، ثم يقيسَ عليه من طلَّق زوجتَه في مرض موته فرارًا من إرثها، فيعامَلُ بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها. فهذا الوصف مناسب لشرعيّة الحكم، ولكن لم يرد في تصرُّفات الشارع ما يدلُّ على اعتباره بأيِّ نوع من الاعتبارات المقرّرة، ويسمّى عندهم: بالمناسب الغريب. وهذا القسمُ من أقسامِ العللِ التي اختُلف في قَبولها.

وقد يجد المجتهد فعلاً من الأفعال ورد عن الشارع فيه حُكمٌ، ويرى فيه وصفًا يناسب حكماً آخر من حَظْرٍ، أو طلب، أو إباحة، أو لم يرد عنه حكمٌ في ذلك الفعل، والوصفُ يناسب حكماً، وهذا الوصفُ قام الدليلُ على اعتباره بأنْ وردَ عن الشارع ما يؤذن باعتبار عَيْنِهِ في جنس الحُكْم المرادِ إعطاؤُه له، أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه كما هو معروف، وهذا النوع يسمّيه متكلّمو الأصوليِّين: «المناسِب المرسَل الملائم»، ويسمِّيه المالكية: «المصالح المرسلة»، ويسمّيه الغزالي: «الاستصلاح»، هذا الوصف إمَّا أنْ يكونَ مناسِباً لضروريٍّ؛ فلا نزاع في جواز التعامل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه، وإنْ خالف نصّاً معيَّنًا، مثاله: تَتَرُّسُ الكفَّار بجماعة من أُسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم؛ لصدَمونا وغلبونا على ديارنا وقتلوا جميعَ المسلمين، ولو رمينا الترس؛ لقتلنا مسلِمًا معصومًا لم يُذنب ذنباً، وهذا لا عهدَ به في الشرع، ولو كففنا لسلَّطنا الكفَّارَ على جميع المسلمين فيقتلونَهم، ثمَّ يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوزُ أنْ نرميَ هذا الترس؛ حفظاً لسائر المسلمين، وتحصيلُ هذا المقصود بهذا الطريق ـ وهو قتل من لم يذنِب ـ لم يشهد له أصلٌ معيَّنٌ، وهذه مصلحةٌ غيرُ مأخوذة بطريق القياس على طريق مبين، وانقدح اعتبارُها باعتبار ثلاثة أوصاف: ضرورية، قطعية، كلية. فإنْ فُقد وصفٌ من هذه الأوصاف بأنْ كان الوصف مناسباً حاجيّاً، أو ضروريّاً ظنيّاً، أو ضروريّاً قطعيًا جزئيّاً؛ لم يَجُزِ الإقدامُ على ما عُرف عن الشارع تحريمُه في الجملة. ومثال ذلك: إذا تترَّس الكفَّار في قلعة بمسلم، لا يحلُّ رميُ الترس؛ إذ لا ضرورةَ إلى فتح القلعة.

والخلاصة أنَّ القول بالمصالح المرسلة عند معارضتها لحكم شرعيٍّ مستفادٍ من نصٍّ أو إجماعٍ؛ محلُّ نظرٍ وتردُّدٍ، وتكون صالحةً للاعتبار متى كانت ضروريةً، قطعيةً، كليةً، وفيما عدا ذلك لا تُعتبَر، فلا يمكن بها تخصيصُ النصوص العامَّة فضلاً على إلغائها، والمرادُ بالقطعيَّة ـ كما بيَّن

(1) أصول الفقه، للخضري.

الإمام الغزالي ـ ما يشمَل الظنيةَ القريبةَ من القطع إذا صارت كليَّة، وعظم الخطر فيها؛ فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليها[1].

ويمكن بهذا الاعتبار أن تلحق هذه المصالح بمقاصد التشريع، ولعلَّ هذه وجهة من قسَّم المقاصدَ إلى: قطعية، وظنية واللّٰهُ اعلم.

ولا يخفى أن جمهور الأصوليين وإن كانوا ينفون القولَ بالمصالح المرسلة؛ فإنّ معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً ما يعوِّلون عليها، وسلفهم في ذلك عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه، فإنّه اعتبر هذه المصالحَ في كثير من اجتهاداته، فهو الذي أسقطَ سهمَ المؤلَّفة قلوبهم، مع أنَّ القرآن عدَّهم من المستحقِّين، وأسقط الحدَّ عن السارق عامَّ المجاعة، وتركَ التغريبَ في الزنا بعد أن لحق أحدَ المغرَّبين بالروم وتنصَّر، وجعل الطلاق ثلاثًا بعد أن كان واحداً على عهد رسول اللّٰه ﷺ وعهد أبي بكر، وصدر من إمارته كما جاء في صحيح مسلم[2]. وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميعُ الفقهاء، ووافقه بعضهم في شيءٍ منها.

بيْد أنَّ الاسترسال في هذا الباب ربما أوقعَ في الحرج، فالمصالحُ المرسلة تُعتبر ما دامت لا تعود على نصٍّ بالإبطال، وإن أبطلت وخصَّصت؛ فلا تُعتبر إلا عند الضرورات الكلية المتيقَّنة، أمَّا إذا كان الوصف لا يشهد له أصلٌ معين بأيِّ اعتبار ولا إلغاء؛ فلا يُعتبر قولاً واحدًا، وهو الذي يسمونه: «المناسِب المرسَل الغريب»[3].

ب ـ مقاصد الشريعة والقواعد الفقهية:

إنَّ مراعاةَ مقاصدِ الشريعة عند استنباط الأحكام الشرعية؛ أنتج مجموعةً من الفروع الفقهية، انتشرتْ في مختلف الأبواب، وشتى الفصول، نظَمها المحقِّقون من العلماء في قواعدَ كليةٍ عرفت باسم: «القواعد الفقهية»، فالمقاصد الشرعية أصلٌ للفروع الفقهية، والفروعُ الفقهية أساس للقواعد الفقهية، والقواعدُ الفقهية ضوابطُ عامَّة للفروع الفقهية، ومن ثمَّ إذا وقع تعارضٌ بين قاعدة أصولية وقاعدة فقهية؛ قُدِّم مقتضى القاعدة الأصولية على القاعدة الفقهية، كما قرَّره شيخنا العلامة جاد الربّ رمضان رحمه اللّٰه في درسه للأشباه والنظائر[4].

(1) قال العلامة الخضري: «لا يريد الغزالي بالقطع ما يفيده في ظاهر اللفظ من أنه لا يتصوَّر خلافه، بل ما غلب على الظنّ بدليل أمثلته». أصول الفقه، ص307.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي، ج10، ص69 ـ 72.

(3) انظر: أصول الفقه، للخضري، ص299 ـ 308، بتصرف واختصار. وانظر: المستصفى للغزالي، فقد أفاض وأجاد.

(4) انظر: مقدمة الأشباه والنظائر، ص4، وانظر: ضرورة لتعرف الفرق بين الأشباه والنظائر، «نفائس العقول»، ص300 ـ 302. لشيخنا العلامة النظارة محمد عبد الرحمٰن مندور رحمه الله.

قال العلامة خلاف: «وعلى هذه القاعدة الأصولية التشــريعية ـ وهي مقاصد الشريعة ـ ؛ وُضعت المبادئُ الشرعية الخاصّة بدفع الضرر، والمبادئُ الشــرعية الخاصَّة برفع الحرج، وعلى كلّ مبدأ من هذه المبادئ تفرَّعت عدَّة فروعٍ، واستُنبطت عدَّة أحكامٍ ذاتِ صلة واضحة بمقاصد الشريعة الثابتة»[1].

أوّلاً: المبادئُ الخاصَّة بدفع الضرر: «الضرر يزال»:

من فروعه:

- ثبوت حقّ الشُّفعة للشريك أو الجار.
- وثبوت الخيار للمشتري في ردِّ المبيع بالعيب، وسائر أنواع الخيارات.
- والجبر على القِسمة إذا امتنع الشريك.
- ووجوب الوقاية والتداوي من الأمراض.
- وقتل الضارِّ من الحيوان.
- وتشريع العقوبات على الجرائم من حدود، وتعازيرَ، وكفَّاراتٍ.

«الضرر لا يزال بالضرر»:

- فلا يجوز أن يدفع الإنسانُ الغرقَ عن نفسه بإغراق أرض غيره.
- ولا أنْ يَحفظَ ماله بإتلافِ مالِ غيره.
- ولا يجوز للمضطرِّ أن يتناول طعامَ مضطرٍّ آخر.
- ولو التقت دابّتان على شــاهق ولم يكــن تخليص واحدةٍ إلا بإتلاف الأخــرى فمن ألقى دابَّة صاحبه وخلَّص دابّتَه؛ ضَمن.

«يُتَحمَّل الضررُ الخاصُّ لدفع الضرر العامِّ»:

من فروعه:

- يُقتَل القاتل لتأمين الناس على نفوسهم.
- وتُقطع اليدُ لتأمين الناس على أموالهم.
- ويُحجر على الطبيب الجاهل، والمَكَاريِّ المفلس.
- ويُمنع اتِّخاذ حانوتِ حدَّاد بين تجَّار الأقمشة.

(1) علم أصول الفقه، ص194. وانظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام في مظانه المختلفة؛ فإنه أبدع وأمتع. وكذلك: الأشباه والنظائر؛ فإنه جمع فأوعى.

«يرتكب أخفُّ الضررين لاتِّقاء أشدِّهما»:

من فروعه:

- تطلَّق الزوجة للضرر وللإعسار.
- وإذا عجز مُريدُ الصلاة عن ستر العورة أو استقبال القبلة صلَّى كما قدر؛ لأنَّ ترك هذه الشروط أخفُّ من ترك الصلاة.

«دفع المفسدة مقدَّم على جلب المنفعة»:

ولذا جاء في الحديث: «**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**»، ومن فروعه:

- يُمنع أن يتصرَّف المالكُ في ملكه إذا كان تصرُّفه يضر بغيره.
- ويُكره للصائم أن يبالغ في المضمضة أو الاستنشاق.

«الضرورات تبيح المحظورات»:

- فمن اضطُرَّ في مخمصة إلى ميتة، أو دمٍ، أو أيِّ محرَّم؛ فلا إثم عليه في تناوله.
- ومن لم يستطع الدفاع عن نفسه إلا بالإضرار بغيره؛ فلا إثم عليه في الدفاع به.
- ومن امتنع من أداء دَينه؛ يُؤخذ الدَّين من ماله بغير إذنه.

«الضرورات تقدر بقدرها»:

من فروعها:

- ليس للمضطَرِّ أن يتناول من المحرَّم إلا قدر ما يسدُّ الرمق.
- ولا يعفى من النجاسة إلا القدْرُ الذي لا يمكنُ الاحتراز عنه.
- وأحكام الرخص تبطل إذا زالت أسبابها، فالتيمم يبطل إذا تيسَّر التطهُّر بالماء، والفطرُ يحرم في رمضان إذا أقام المسافرُ الصحيحُ، وكلُّ ما جاز لعذر يبطل بزواله.

ثانياً: المبادئ الخاصة برفع الحرج: «المشقة تجلب التيسير»:

يتخرَّج على هذه القاعدة جميعُ رُخَص الشرع وتخفيفاته.

واعلم أنَّ أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعةٌ:

- **السفر:** ومن أجله أبيح الفطر في رمضان، وقصْرُ الصلاة الرباعية، وسقوط الجمعة، وإسقاط الفرض بالتيمم، وصلاة النفل على الراحلة.

- **المرض:** ومن أجله أبيح الفطر في رمضان، والتيمم، والصلاة قاعداً، والتخلُّف عن الجماعة والجمعة مع حصول الفضيلة، والتداوي بالنجاسات.
- **الإكراه:** ومن أجله أبيح للمكرَه التلفُّظ بكلمة الكفر، وتركُ الواجب، وأكلُ الميتة، وشربُ الخمر.
- **النسـيان:** ومن أجله رُفع الإثم عمّن ارتكبَ معصيةً ناسياً، ولم يبطل صوم من أكل في نهار رمضان أو شرب ناسياً.
- **الجهل:** ومن أجله ساغَ ردُّ المبيع لمن اشـتراه جاهلاً بعيبه، وساغ فسخ الزواج بالعيب لمن تزوَّج جاهلاً به.
- **عموم البلوى:** كالصلاة مع النجاسـة المعفوِّ عنها، ورشَّاش ونجاسـات طين الشوارع وغيره ممَّا يشقّ الاحترازُ عنه، وأثر نجاسة عَسُرَ زوالُه.
- **النقص:** ومـن فروعه: رفعُ التكليف عن فاقد الأهلية؛ كالطفـل والمجنون، ورفعُ بعض الواجبات عن النساء كالجمعة والجهاد، وإباحةُ بعض المحرَّمات على الرجال مثل لبس الحليِّ والحرير.

«**الحرج شرعاً مرفوع**»:

- مثل قبول شهادة النساء وحدهنَّ فيما لا يطَّلع عليه الرجال من عيوب النساء وشؤونهن.
- والاكتفاءُ بغلبة الظنِّ دون القطع في استقبال القبلة.
- وطهارةُ المكان، والماء، والقضاء، والشهادة
- ومن فروعه ما قرّروه من أنّه: «إذا ضاق الأمر اتَّسع».

«**الحاجات تنزَّل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات**»:

- كالترخُّص في السَّـلم، والاسـتصناع، وغيرِ ذلك مما فيه العقدُ أو التصرُّف على مجهول أو معدوم، ولكن قضَت به حاجة الناس.

وفرَّع العلامة الشـيخ خـلَّاف على هذا المبـدأ حُكمَ كثيرٍ مـن عقود المعامـلات، وضروب الشـركات التي تحدُثُ بين النـاس، وتقضيها تجاراتهـم، فإنَّه إذا قام البرهـان الصحيح، ودلَّ الاسـتقراء التامُّ على أنَّ نوعـاً من هذه العقـود أو التصرُّفات صارَ حاجياً للنـاس؛ بحيث ينالهم الحرجُ والضيق إذا حُرِّم عليهم هـذا النوع من التعامل؛ أبيح لهم قدر مـا يُرفع الحرجُ منه، ولو كان محظورًا بناءً على ذلك.

أجل.. إنَّنا في العصر ـ الذي كثُرت مسـائله، وتعـدَّدت قضاياه ـ أحوج ما نكون لفهم أسـرار الشـريعة وقواعدها؛ حتَّى تحقَّق مقاصدها وغاياتها. والحمد لله الذي هدانـا لهذا وما كنَّا لنهدى لولا أن هدانا الله.

ثبتٌ بأهمِّ المراجع:

1 - القرآن الكريم.

2 - صحيح البخاري مع فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

3 - صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي.

4 - مسند الربيع شرح السالمي، الثالثة، دار الاستقامة.

5 - إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للزبيدي، دار إحياء التراث العربي، 1414هـ/ 1994م.

6 - أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

7 - أصول الفقه، محمد الخضري، الطبعة الثالثة، 1358هـ/ 1938م.

8 - الأشباه والنظائر، السيوطي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط الأولى، الباز، 1419هـ/ 1998م.

9 - تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، الرهوني، تحقيق: الهادي شبيلي، ط الأولى، دار البحوث، دبي، 1422هـ/ 2002م.

10 - التحقيق التام في علم الكلام، الظواهري.

11 - جوهرة التوحيد، للقاني، مخطوطة باليد.

12 - رسالة الآداب في علم البحث والمناظرة، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط السابعة، التجارية الكبرى، 1378هـ/ 1958م.

13 - شرح طلعة الشمس، السالمي، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي، 1405هـ/ 1985م.

14 - شرح المحلى على حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

15 - شرح مشارق العقول، السالمي، تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة، ط الأولى، الاستقامة مسقط، دار الجيل - بيروت، 1409هـ/ 1989م.

16 - علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار الفكر العربي - القاهرة، 1416هـ/ 1995م.

17 - فصول الأصول، خلفان بن جميل السيابي، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي.

18 - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، تحقيق: زيد كمال وعثمان جمعه، ط الأولى، دار القلم، دمشق، 1421هـ/ 2000م.

19 ـ كتاب النور، لعثمان أبي عبد الله الأصم.

20 ـ لباب المحصول في علم الأصول، لحسين بن رشيق، تحقيق: محمد عزالي وعمر جابي، ط الأولى، دار البحوث بدبي، 1422هـ/ 2001م.

21 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط الأولى، البصائر للإنتاج العلمي، 1418هـ/ 1998م.

22 ـ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، ط الأولى، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/ 2000م.

23 ـ مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، د. عمر بن صالح بن عمر، ط الأولى، دار النفائس، الأردن، 1423هـ/ 2003م.

24 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ط الثالثة، دار الهجرة، الرياض، 1423هـ/ 2002م.

25 ـ المقاصد في المذهب المالكي، د. نور الدين مختار الخادمي، ط الأولى، الرشد، الرياض، 1423هـ/ 2002م.

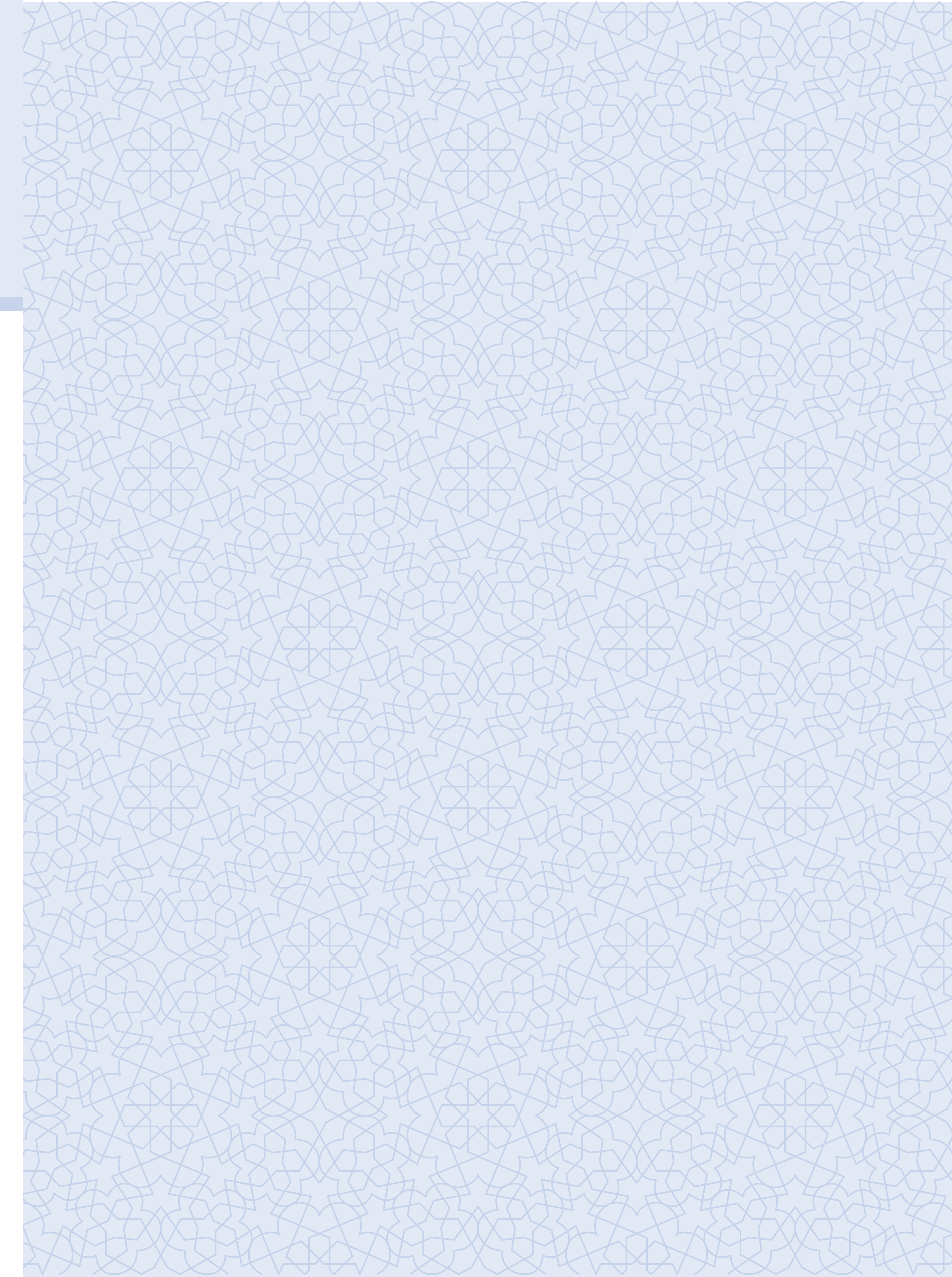
26 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط الخامسة، دار الغرب الإسلامي، 1993م.

27 ـ مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، ط الثانية، مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1997م.

28 ـ الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله عبد السلام عبد الشافي، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1411هـ/ 1991م.

29 ـ نفائس العقول في التفسير والفقه واللغة والأصول، لشيخنا المرحوم محمد عبد الرحمٰن مندور، اعتنى بإخراجه: مكتب الشيخان ـ القاهرة، علي معوض وعادل عبد الموجود.



القواعد الفقهية عند الإمام ابن بركة

خلفان بن محمد بن عبد الله الحارثي

قاضٍ في محكمة الاستئناف بمسقط، ومستشار بوزارة العدل

بسم الله الرحمن الرحيم

تتناول هذه الدراسة إسهامَ ابنِ بركة في علم القواعد تأصيلاً وتطبيقاً، وقد ذكرتُ القواعدَ التي وجدتُّها في الجامع، وإذا وجدتُّ استدلالاً منه أوردتُه كما هو، مع إضافة شيءٍ من الشرح والتوضيح المختصر، وسُقت الفروع بعبارةِ الإمامِ نفسِه في غالب عملِي.

وجاءتْ هذه الدراسةُ في ثلاثة فصول:

كانَ **الأوَّل** فصلاً تعريفيّاً بابن بركةَ ومكانته، واهتمامه بالتأصيل والتقعيد، ومنهجه في القواعد.

والفصل الثاني: في القواعد الخمس الكبرى.

أمَّا الفصل الثالث: فذكرتُ فيه القواعدَ الأخرى مع شيء من الضوابط.

الفصل الأوّل: اهتمام ابن بركة بالقواعد الفقهية

1 ـ ابن بركة ومكانته:

هو العلَّامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة، ينتهي نسبُه إلى سلِمة بن مالك بن فهم، وُلد في مدينة بهلا من داخلية عُمان في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ما بين 296 ـ 300هـ، وعاش في القرن الرابع الهجري، ويقدَّر وقت وفاته ما بين 342 ـ 355هـ. كما استظهره بعض الباحثين[1].

(1) زهران المسعودي: ابن بركة، 39 ـ 42.

وقد عاصر الإمامَ الرضيَّ سعيدَ بنَ عبد الله بن محمد بن محبوب الرحيلي، واستفاد منه علمًا، ويمكن أن يُعتبر هذا الإمام واحداً من مشايخه؛ لأنه مع كونه تحمَّل أعباءَ الحكم في أرض عُمان بالبيعة له بالإمامة العظمى في سنة 320هـ؛ فقد عُرف عنه بأنَّه أعلم أهل زمانه. يقول عنه الشيخ محمد بن روح: «كان أعلمَ الجماعة الذين معه»(1).

ومن أشْهَر علمائه الذين يعتزُّ بهم كثيرًا، ويذكرهم بصفات الإجلال والإكبار هو العلامة: أبو مالك غسَّان بن محمد بن الخضر الصَّلَّاني، المقيمِ في منطقة صحار، والمنسوب إلى إحدى قراها التي تسمّى صَلّان(2).

ومن أشهر تلاميذه الذي سار على نهجه واهتمَّ بتراثه، وكان خليفَته على مدرسته؛ العلَّامةُ: أبو الحسن علي بن محمد البَسْيَوي، من مدينة بهلا، وغيره كثير من طلَّاب العلم، من أهل عُمان وأهل المغرب الإسلامي، الذين وفدوا إليه ابتغاءَ العلم.

وأبو محمَّد من العلماء القلائل الذين جمعوا بين العلم والغنى، فكان ثريّاً يُنفق على المتعلِّمين عنده، وانضمَّ إلى رَكْب التعليم في مدرسته جملةٌ من أهل عمَان وأهل المغرب، وهو لا يناصر أولئك الذين يروّجون للزهد والتقشُّف وذمِّ الدنيا. ففي تعليقه على حديث رهن النبي ﷺ درعه لليهودي قال: «الله أعلم بصحَّة الخبر؛ لأنَّ النبي ﷺ مات عن سعة، وكان الضيق قبل ذلك، وفي هذا الخبر أنَّه اشترى ﷺ من اليهودي المرتهن درعَه بثلاثين صاعاً من طعام، فاقتاته ثلاثين يومًا، وفي حبسه الطعام أكثرَ من يومٍ في منزله ما يدلُّ على ضعف مذهب من ادَّعى التقشُّف والزهد في الدنيا، وزعم أنَّه لا ينبغي للمسلم أن يحبس قوت يومٍ إلى غد، والنبيُّ ﷺ هو الغاية في التقشُّف والزهد في الدنيا»(3).

ومما يؤسَف له أنَّ آثارَ العلَّامة أبي محمد بن بركة قد ضاعت، ولم يبق منها إلَّا النزر القليل، وربما يرجع سببُ ذلك إلى أنَّ العلماءَ الذين جاؤوا من بعده مالوا بقوَّةٍ إلى أبي سعيد الكدمي المعاصِر له، وراقتْ لهم آراؤه، خاصّة مسائل الوَلاية والبراءة فيما يخصُّ الأحداث الواقعة بين موسى بن موسى وراشد بن النضر، زمانَ الإمام الصلت بن مالك، في القرن الثاني الهجري. وكان العلَّامة أبو محمد بن بركة يقف موقفًا مغايرًا للعلّامة أبي سعيد الكدمي، حتى إنَّ الموقفين تأسَّست عليهما فرقتان، وصارتا مدرستين تعرف لكلَا العالمين.

يقول الشيخ السالمي: «ثمَّ ظهرت أناسٌ بعد مضيّ ما شاء الله من الزمان، وبعد انقراض تلك

(1) السالمي: تحفة الأعيان، 190/1.
(2) المسعودي: ابن بركة، ص47؛ البطاشي، إتحاف الأعيان، 432/2.
(3) الجامع: لابن بركة، 335/2 ـ 336.

العصور، فغلوا في أمر موسى وراشد، وأوجبوا البراءة منهما على الناس، وقالوا: لا يسعُ جَهل الحكم بحدَثِهما؛ لأنهما خرجا على الإمام العادل وهو إمامٌ بالإجماع، والخارجُ على الإمام بإجماع باغٍ بالإجماع، والبراءةُ من الباغي بالإجماع واجبةٌ بالإجماع. ورأس هذه الفرقة وعميدها الذي اشتهر بها أبو محمد عبد الله بن بركة ومن أخذ عنه من أهل عُمان، منهم أبو الحسن علي بن محمد البسياني، وتبعهم على ذلك خلقٌ، وسميت فرقتهم بالرُّستاقية، ونقض عليهم أهل الحقِّ مقالَتهم وردُّوا عليهم غلوَّهم، وممَّن اشتهر في الردِّ عليهم أبو عبد الله محمد بن روح بن عربي، وأبو سعيد الكدمي، وفي الردِّ عليهم ألّف كتاب الاستقامة بأَسْره، وتبعهم على ذلك أناس، وقفوا إلى الهدى، وسمِّيت فرقتهم بالنزوانية»[1].

هذه عبارة الشيخ السالمي، ويُتبيَّن منها الانصرافُ عن أبي محمّد بسبب مواقفه من تلك الفتنة، ومع ذلك فأقواله الفقهية بقيت محفوظةً تتناقلها الكتب، وتتزيَّن بها المناقشات، وينقلها الخلف عن السلف.

ومنذ سنّ الصبا وأنا أحسّ بجاذبية تجاه ما يُنقل عن العلامة أبي محمد بن بركة من أقوال فقهية ترتاح لها نفسي، وتتجاوب معها مشاعري، ويحلو لي النقاش والحوار الفقهي إذا كان منقولاً عن هذا العَلَم اللّامع، تبرُز فيه الفصاحةُ ويدعِّمه الدليل، وقد ارتسمت شخصيةٌ مثاليّةٌ في قلبي لهذا الإمام، وتولَّدت لديّ شبهُ قناعة أنَّ من جاء بعده فهو عالةٌ عليه في الفقه وأصوله.

وأتصفّح كتب الفقهاء فأراهم يزيِّنون أقوالهم بذكر هذا العلَّامة، ويأنسون كثيرًا إذا ما اختاروا رأياً في كفَّته أبو محمّدٍ، وأصبحَ اسمه لامعاً على مستوى سلف الإباضية، وكأنَّه بدرٌ بين النجوم، وجامعُه الذي ألَّفه صارَ يُنعت على لسان الفقهاء، وعلى مرور الزمان باسم «الكتاب»، وكم من علمائنا الأوائل من يكنَّى بأبي محمد، لكنه غلب بلا منازعة، وباعتراف الجميع إذا أُطلقَت هذه الكُنية في كتب الفقه؛ فلا تذهبُ إلا إليه.

ومن دون المساس بمكانة غيره فإنَّ الحقَّ الذي يجب أن يُقرَّر أنَّ العلَّامة أبا محمد لم يوجد من العلماء من أصّل للفقه الإباضي مثله، بل وقد امتاز مع الدراية في العلم والضبط في الرواية بالشجاعة والجرأة عند مناقشة الأقوال، ويلتزم بقدر كبير من الإجلال والتقدير لعلماء مذهبه، لكنَّه لا يجد حرجاً في الخروج عن رأيهم إذا ما وجد الحجَّةَ والدليلَ في قولٍ آخر، مع بذل الوُسع في محاولة فهم رأيهم والاحتجاج لهم، وكثيرًا ما يختم المسألة بقوله: «ونحن نطلب لهم الحجَّةَ».

(1) السالمي: تحفة الأعيان، 1 ـ 145.

2 ـ اهتمامه بالتقعيد والتأصيل:

كما سبقت الإشارةُ أنَّ العلَّامة أبا محمّد بنَ بركة عاش في بداية القرن الرابع الهجري، وهناك من يرى أنه عاش في القرن الثالث الهجري.

ولقد اهتمَّ بتأصيل الفقه وتقرير قواعده، واهتمَّ كذلك بمقارنة الفقه الإباضيِّ بالمذاهب الأخرى، ممَّا زاده ذلك سعةً في الفكرة، وقوَّةً في المناظرة.

وإدراكاً منه بأهمية دراسة أصول الفقه، والنظرِ في الروايات، وكيفية الاستنباط من الآيات القرآنية، وإعادة فروعِ الفقه إلى القواعد التي يسمِّيها أحيانًا أمّهات الفقه؛ وضع كتابه المسمى: «الجامع»، والذي انتشر صِيتُه وأصبحَ يُنعت عند علماء الإباضية بـ: «الكتاب».

يقول في مقدِّمته: «ثمَّ نبدأ بذكر الأخبار المرويَّة عن النبي ﷺ، التي تتعلَّق بها أحكامُ الشريعة، وإنْ كان الفقهاءُ قد اختلفوا في تأويلها، وتنازعوا في صحَّة الحكم بها؛ لأنها قواعدُ الفقه وأصولُ دين الشريعة، لحاجةِ المتفقِّه إلى ذلك، وقلَّة استغنائه عن النظر فيه، والاعتبارِ في معانيه، فالواجبُ عليه إذا أراد علمَ الفقه؛ أن يتعرَّف أصولَ الفقه وأمَّهاته، ليكون بناؤه على أصول صحيحة ليجعلَ كلَّ حُكمٍ في موضعه، ويجريَه على سننه، ويستدلَّ على معرفة ذلك بالأدلَّة الصحيحة، والاحتجاجات الواضحة، وأن لا يسمِّيَ العلَّة دليلاً ولا الدليلَ علّةً، والحجَّةَ علةً، وليُفَرِّقَ بين معاني ذلك، ليعلمَ افتراقَ حُكمِ المفترِق، واتِّفاقَ المتَّفق؛ لأني رأيت العوامَّ من متفقِّهي أصحابنا ربما ذهب عليهم الكثيرُ من معرفةِ ما ذَكَرْنا، وتكلَّم عند النظر ومُحَاجَّة الخصوم بما يُنكره الخواصُّ منهم وأهلُ المعرفة بذلك»[1].

وكان الباعثُ على تأليفه هذا الجامعَ هو وضعُ قواعدَ وأسسٍ لفقه مذهبِه الإباضي. يقول في بعض المواضع حينما كان يستدلُّ لقاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، وذكر الحديث: «**لا وضوءَ إلا من صوت أو ريح**» قال: «وهذا خبرٌ له تأويلٌ وشرحٌ طويلٌ، ولن يخفى على خواصَّ أصحابنا إن شاء الله؛ لأنَّ الكتاب لهم جمعناه، وإياهم قصدنا به؛ لأنَّ المرجوعَ إليهم والمعوَّل عليهم»[2].

وقد خصَّص البابَ الأوَّل من كتابه لمسائلَ أصولِ الفقه، وشغلت حيِّزًا كبيرًا بلغت مائتين وأربعين صحيفة تقريباً، وتناولَ الفروعَ الفقهية فيما بقي من أبواب الكتاب؛ مهتمًّا بإعادة الفروع إلى قواعدها، وهو ما يَعنيه بأمَّهات الفقه وقواعدِه، ويَظهر ذلك جليّاً عندما يقول في مقدِّمته السابقة: «ليعلَم افتراق حكم المفترِق، واتِّفاق المتَّفِق».

(1) الجامع، 14/1.

(2) الجامع، 258/1.

وهذا المعنى هو الذي عبَّر عنه العلماء بعد ذلك بقولهم: «الأشباه والنظائر»، يقول السيوطي: «الفقه معرفةُ الأشباه والنظائر»[1].

ولا بدَّ أن نقرِّر هنا أنَّ العلَّامة أبا محمّد بن بركة من أوائل علماء الإسلام الذين وجَّهوا الاهتمام إلى قواعد الفقه، ونظَروا في افتــراق حكم المفترِق واتِّفاق حكم المتَّفِــق، أو كما عُرفت أخيرًا بـ: «الأشباه والنظائر»، إن لم نقُلْ إنَّ هذا الشيخَ قد سبق الجميع حتى من علماء المذاهب الأخرى؛ لأنَّ الدلائل تشــير إلى أنَّ الإمام أبا طاهر الدباس قد جمع أهمَّ قواعد مذهب أبي حنيفة في سبعَ عشرةَ قاعدةً، وكان ذلك في مطلع القرن الرابع الهجريِّ، بينما يُنســب أوَّلُ تأليفٍ في القواعد إلى القرن الخامس الهجري، حين كتب القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيســى الدبوســي المتوفَّى ســنة 430هـ من أئمة الحنفية، أوَّل تأليفٍ في علم الاختلاف وفقه التخريج في كتاب: «تأسيس النظر»[2].

ومن هنا يتبيَّن أنَّ تأليفَ العلَّامة ابنِ بركة ســابقٌ على غيره لصياغة القواعد الفقهية، وإلحاقِ الفروع الملائمة لها، واستثناءِ الفروع الخارجة عنها.

بل إنَّه ألَّف رســالةً مســتقلَّةً في قاعدة واحدة من القواعد الكبرى المتَّفق عليها وهي: «العادة محكّمة»، سمَّاه: «كتاب التعارف»، يقول في هذا الكتاب: «فالواجبُ على من أنعم الله عليه بالإسلام، وخصَّه بشــريعة الإيمان؛ أن يبدأَ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يثبِّت قواعــدَ البنيان قبل أن يرْفع شــواهق الأركان، ومن عرف معانيَ الأصول؛ عرف كيف يبني عليها الفــروع، ومن لم يَعْرف حقيقةَ الأصول؛ كان حريّاً أن تخفى عليه أحكام الفروع»[3].

وقد تحصَّل هذا العلَّامة على مَلَكة علم الفقه بفضل ما منّ الله عليه من علم الأصول والقواعد الفقهية، فصارَ يتعاملُ مع المســائل الفقهية ببصيــرةٍ جامعةٍ، ومبادئَ ثابتةٍ، ونظرةٍ واســعةٍ، وفكرةٍ ناضجةٍ، فانطلقَ انطلاقةَ القائد الهمام، والشــجاعِ المقدام، يناقشُ كلَّ مسألة تُنقَل إليه، ويَستعمل قدرتَه في ترجيح الرَّاجح، وتفنيدِ المرجوح، وقلَّما يتجاوزُ مسألةً إلَّا ويقولُ فيها: «وهذا القول أشيقُ إلى قلبي»[4]، أو: «هــذا عندي أنظرُ القولين»[5]، أو: «هذا عندي هو القول»[6]. وأمثالُ ذلك مع بيان الأدلَّة في الغالب.

(1) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص31.
(2) مقدمة الأشــباه والنظائر، محمد المعتصم بالله، 21. وانظــر: أبو عبد الرحمٰن الجزائري: القواعد الفقهية المســتخرجة من كتاب «أعلام الموقعين»، ص179.
(3) التعارف، ص4.
(4) الجامع، 231/2.
(5) المرجع السابق، 262/2.
(6) المرجع السابق، 507/2.

3 ـ منهجه مع القواعد:

القواعدُ الفقهيّةُ هي التي يستنبطها الفقهاءُ من النصوص التي تحتمل التأويلَ، ويندرجُ تحتَ القاعدة الواحدة جملةٌ كبيرةٌ من الفروع من مختلَف أبواب الفقه، وهي غالبية، يكونُ الحكمُ فيها على معظم جزئيَّاتها، وتكونُ لها مستثنياتٌ.

وقد اهتمَّ العلماءُ المجيدُون بهذه القواعد؛ لأنها خيرُ عونٍ على ضبط المسائل الكثيرة المختلِفة في أبوابها، المتناظرةِ في أحكامها؛ بحيث تكون القاعدةُ وسيلةً لاستحضار الأحكام، وحاجةُ القضاءِ والإفتاءِ إليها ملحّةٌ.

والتزمَ أبو محمّدٍ في كتابه الجامع بالعملِ على تبْيِينِ هذه القواعد الفقهية مع القواعد الأصولية، وقد سبقت الإشارةُ إلى الوقت المبكِّر الذي عاش فيه أبو محمّدٍ، والذي شهِد وِلادةَ هذا الفنِّ الجليل فنِّ القواعد الفقهية، فقد وُفِّق أبو محمّدٍ في تلك الآونة إلى صياغة القواعد الفقهية صياغةً تتَّفق في غالبها وما تعارَف عليه أهلُ الفنِّ بعد ذلك.

ووجدنا القواعدَ الخمسَ الكبرى وقد نصَّ عليها بألفاظها، أو بإشارة واضحة إليها، وكذلك الكثيرَ من القواعد الأخرى، ومن بين تلك القواعد التي اعتنى بها وعالجها، قاعدة: «اليقين لا يزول بالشكِّ»، وقاعدة: «العادة محكَّمةٌ»، وقد ألَّف كتابه المسمى كتاب: «التعارف»؛ لتوضيح العلاقة بين القاعدتين؛ حيث إنَّه أثبت أنَّ شرع الله تعالى قد اعتبر قاعدة: «اليقين لا يزول إلا بيقين مثله»، وصلحت هذه القاعدة أن تكون أصلاً يَرجع إليها كثيرٌ من أحكام الإسلام.

ولكن بيَّن بالاستدلال والتمثيل على أنَّه من الخطأ أن يُعتبر هذا اليقينُ الذي لا يُخرج المكلَّفَ من الواجب إلا به، ولا يُقدِم على الأمور إلا به، إنَّه هو اليقين الذي عند الله، والحقيقةُ التي يعلَمُها اللّهُ، بل الواجبُ الاعتبارُ باليقين الذي هو عندنا.

ومن عباراته في هذا المعنى قوله: «وأنَّ اليقين الذي تُعُبِّدْنَا به هو ما عندنا؛ لأنَّ ما عند اللّهِ من اليقين لا يبلُغه علمُنا، الدليلُ على أنَّ الله تعبَّدنا بما هو يقينٌ عندنا ممَّا نعلمُ والظاهرَ من الأمور، ونستدلّ على معرفتها، ونخرج من العبادة من دون أن نعلمَ حقيقتَه عند الله؛ ما تعبَّدنا بإباحة الفروج، والدماء، والأموال، التي عظم حرمتها وتوعَّد عليها بأليمِ العقاب؛ بالعدول من البيِّنة دونَ غيرهم من الفسَّاق، فعلينا طلبُ العدالة بظاهر أمورِهم، وما هو يقينٌ عندنا بما تسكُن إليهم نفوسنا، وتطمئنُّ به قلوبنا، لأنَّ الله جلَّ ذِكره لا يجوزُ أن يفترضَ علينا الحُكْمَ بالبينة العادلةِ عنده؛ لأنَّ ذلك عالمٌ بسرّهم وباطنهم، إلَّا أن يَنْصِبَ لنا علماءَ يعرفون به كالسماء بين أعينهم، ولعلَّ جميعَ ما تعبَّد اللّهُ به عباده من طريق الشريعة؛ أن ما أخذ عليهم أن يخرجوا منه بما هو يقينٌ عندهم، بما يستدلُّون على معرفته بالعادة الجارية والأحوال الظاهرة»[1].

(1) التعارف، ص7.

فبهذا الشرح الوافي يكونُ استعمالُ العادة والأخذُ بها أمراً مشروعاً، وتكونُ محكمة في الخروج من الأحكام التي ثبتتْ باليقين.

ومن منهجه أنَّه يلَمِّح إلى القاعدة مع كثير من الفروع التي يراهَا تندرجُ تحت قاعدته؛ ليؤكِّدَ على أصله الذي سارَ عليه في الحُكْم على الفرع، كقوله في قاعدة اليقين لا يزول بالشك: «من شكَّ في تكبيرةِ الافتتاحِ فلم يدْرِ أكَبَّرها أم لم يكبّرها؛ فالأصلُ أنَّه لم يأت بها، فلا يخرج من فرضها إلا بيقين»[1].

ويقول في الحائض ترى الكُدْرَةَ عقِب حيضها: «فهو من حيضها؛ لأنها دخلتْ بيقين ولا تخرُج إلا بيقين وترى النقاءَ البيِّنَ»[2].

وفي قاعدة العادة محكَّمة، في مسألة من حَلف لا يأكل البيض وأكلَ بيض السمك؛ أنّه لا يحنث، يقول: «لأنَّ عُرْفَ الناس وعاداتِهم ومقاصدِهم على بيْضِ الدجاج»[3].

وفي قاعدة المشقّة تجلب التيسير يقول: «إنَّ المبْطُونَ يجمع الصلاتين للمشقَّة، وقالوا بجوازِ الجَمع في اليوم المطير للمشقَّة»[4].

ومن منهجه أنَّه التزم في كثيرٍ من القواعد بالاستدلال لها من دلائلِ النقل والعقل، وقد أوضحْنا ذلك مع نماذج القواعدِ التي ذكَرناها في هذا البحث، وكثيراً ما نراهُ يخالفُ أصحاب مذهبه التزاماً مع القاعدة التي قرَّرها.

وفي كثيرٍ من الأحيان يَعيب على من يخالفُه الرأيَ في المسألة الواحدة من أصحابه وغيرِهم عدمَ السير على أصلهم الذي بنوا عليه آراءهم، فهو يَنظُر إلى فروع أصحابه ويجمعها في أصلٍ واحد، ويُبدي العَجَب عندما يراهُم خرَجوا في شيء من الفروعِ عن أصلِهم، فمثلاً يرى القاعدةَ أنَّ من أوصى بشيء غيرِ محدَّدٍ ومتردِّدٍ بين أمرين؛ أن يعطيَ الوسطَ منهما. يقول: «قال بعضُ أصحابنا: إذا أوصَى رجلٌ لرجلٍ بنصيبِ أحدِ ورثته؛ كان له مِثْلُ نصيبِ إحدى بناته، أو نصيب أقلِّهم، بهذا يقول محمّد بن محبوب رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، والنظرُ يوجب عندي أن يُعطى ـ على ما أصّلوا ـ كنصيب الخنثى، وقولهم فيمن أوصى له بنخلةٍ أنَّ له الوسطَ من النخل، وكذلك قالوا فيمن أوصى له بسيفٍ من سيوفه أو ثوبٍ من ثيابه، أنْ يدفعَ إليه الوسطَ من ذلك للإشكال، ولم أعلمْ ما وجهُ الفرق لهم بيْنَ ذلك، والنظرُ يوجب أن يدفعَ إليه الوسط من ذلك لمحاسبتِه الورثةَ؛ لأنَّه أشبهُ بأصولهم، والله أعلم»[5].

---

(1) الجامع، 452/1.
(2) المصدر السابق، 231/2.
(3) المصدر السابق، 89/2.
(4) المصدر السابق، 418/1.
(5) المصدر السابق، 571/2.

ويقول: «إذا جرح رجل رجلاً فعفَا المجروحُ عن الجارح؛ جاز العفوُ عند أصحابنا، والنظرُ يوجب عندي أنَّ العفو باطلٌ؛ لأنَّ الحق لأولياء المقتول، وهذا أشبه بأصولهم؛ لأنهم أبطلوا هبةَ المريض، وإبراءَ الغريم وحلَّه له، ولم يجيزوا في مرضه إزالةَ شيء من ماله، إلا فيما لا بدَّ له منه لتعلّق حقِّ الورثة في ماله حالَ مرضه، وهو عندهم كالمحجور عليه، فهذا حقٌّ واجبٌ عليه، فإبراؤه له منه في مرضه لا يصحُّ، والله أعلم»[1].

وفي بعض المواضع يقول: «ويُنظَر في هذا الجواب؛ فإني لم أحفظ لأصحابنا فيه قولاً، بل تحرَّيتُه على أصولهم»[2].

ويتتبّع الإمامَ الشافعي في مخالفته أصلَه، يقول: «وقد وافقَنا الشافعيُّ في هذا، وقال: من ثبتَ له حكم يقين بشيء؛ لم يَزُلِ الحكمُ عنه إلا بيقين ثانٍ. ثمَّ لم يمض على قوله واستقامَته في هذا الباب حتى قال في رَجُلٍ وجدَ رجلاً ملفوفاً في ثوبٍ فضربه بالسيف فقطعه على نصفين، أنَّه لا شيء على القاطع، حتى يعلم أنَّ الملفوف كان حيّاً، والحياةُ قد تقدَّمت بيقين؛ فلا يجب أن يزيلَ ما تيقَّنه من حُكم الحياةِ للشكِّ المعترض»[3].

الفصل الثاني: القوعد الخمس الكبرى

القاعدة الأولى: اليقين لا يزول بالشك

بيانُ القاعدة:

هذه القاعدة أصلٌ شرعيٌّ عظيمٌ، يندرج تحتها ما لا يُحصى من الفروع الفقهية في أبوابه المختلفة من عبادات، ومعاملات، وأحوال شخصية، وعقوبات، وأقضية، حتى قال العلَّامة السيوطي: «هذه القاعدة تدخُل في جميع أبواب الفقه، والمسائلُ المستخرجةُ عليها تبلغ ثلاثةَ أرباع الفقه وأكثرَ»[4].

وقد استدلَّ العلّامة أبو محمد لهذه القاعدة بحديث رسول الله ﷺ: «**إنَّ الشيطان ليأتي أحدَكم وهو في الصلاة فينفُخ في إليتيه، فلا ينصرفُ حتى يسمع صوتاً أو يَشَمَّ ريحاً**»[5]. قال: «إنَّ الخبرَ الصحيحَ قد صحَّ عن النبيء ﷺ بالثبات على اليقين المتقدِّم من الطهارة[6]؛ لأنَّ اليقين

---

(1) الجامع، 499/2.
(2) المصدر السابق، 532/2.
(3) المصدر السابق، 157/1. وانظر: مسألة الأخ والجد، 595/2.
(4) السيوطي: الأشباه والنظائر، 119.
(5) رواه الربيع، ما يجب منه الوضوء، 106.
(6) الجامع، 257/1.

لا يرتفع بالشكِّ؛ ولأنَّه تيقَّن بعلمٍ وشـكَّ فيه بغير معلومٍ، والمعلومُ لا يرتفع بغير معلومٍ. ووجهٌ آخرَ هو أنَّ اللّٰه ﷻ قد أوجب علينا إتيانَ الطهارة، ولا يجوزُ أن يرفع ما تَيقَّنا وجوبَه بالتجويز، والواجبُ عليه أنْ يأتيَ ما يكونُ به على اليقين من أداء ما افتَرض اللّٰهُ عليه، فإذا كان هذا هكذا؛ فشكُّه فيما أُمر به ـ أَوْقَعه أو لم يُوقِعه ـ لا يزيلُ عنه ما تيقَّن وجوبه»[1].

وقد نـصَّ العلَّامة أبو محمد على هذه القاعدة بعدَّة صيغ، منها: «اليقينُ لا يَرْتَفِعُ بالشـكِّ»[2]. وربما أوردها بصيغةِ: «اليقينُ لا يُزيلُ حكمَه إلا يقينٌ مثلُه»[3]. و: «الإجماع لا يزولُ بالشكِّ»[4].

وقد استقرَّت هذه القاعدةُ عند أهل هذا الفنِّ بعد ذلك بعبارة: «اليقينُ لا يزولُ بالشكِّ»[5].

الفروع الفقهية:

قال أبو محمَّد: «من تيقَّن حدثاً ثمَّ شـكَّ، هل تطهَّر أم لم يتطهَّر؛ كان على حدَثه، ومن تيقَّن طهارتَه ثمَّ شكَّ فلم يدْرِ هلْ أحدثَ أم لم يُحدِث؛ فهو على طهارتِه»[6].

- من نام متَّكئاً فـلا ينتقِضُ وضوؤُه ما لم يكن مضطجعاً[7]. هذا هـو رأيُ أبي محمّد، وحجَّته أنّ الطهارة على يقينٍ، والحديثُ الذي يوجب إعادة الطهارة هو: «إنما الوضوء على من نام مضطجعًا»، وقد صحَّ عنده أنَّه ﷺ اتَّكأَ على يده نائماً حتى نفخَ فقام فصلَّى[8].
- إذا رأت المرأةُ دماً أشـكلَ عليها؛ فلا تدَعُ فرضَ الصلاة لـه[9]. قال أبو محمد: «لأنَّا أوجبنا عليهَا الصلاةَ المفروضةَ في حال الطُّهر، ولا يسـقُط عنها ذلك إلا في حالة الحيض، فإذَا لم تعلَمْ حيضَها؛ كانَ الواجبُ عليها أن لا تدعَ الفرضَ إلا بيقينٍ»[10]. وقال: «لا تَدَعُ الصلاةَ؛ لِعِلْمِها بفرضِ الصلاة عليها لشـكّ على غير اليقين». وهو يرى أنَّ الواجبَ أن تعتبرَ المرأةُ حيضَها بالعلاماتِ والأوصاف دون التقيُّد بالأيَّام[11].

---

(1) الجامع، 322/1.
(2) المصدر السابق، 223/1.
(3) التعارف، 3، 33.
(4) الجامع، 215/2 ـ 216، وانظر: 231/2.
(5) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 56، السيوطي: الأشباه والنظائر، 118؛ الجزائري: القواعد الفقهية، ص179.
(6) الجامع، 321/1.
(7) المصدر السابق، 326/1.
(8) المصدر السابق، 326/1.
(9) المصدر السابق، 218/2.
(10) المصدر السابق، 218/2.
(11) المصدر السابق، 223/2 ـ 224.

- إذا وَلدتْ ولداً وبقيَ في بطنها آخرُ؛ فليستْ بنفساءَ ولا تدَعُ الصلاة، قال أبو محمد: «ما لم تضعْ ما في بطنها فهي حاملٌ، وغيرُ جائزٍ أن تكونَ نفساءَ وهي حاملٌ في ذلكَ الوقت؛ لأنَّ الحاملَ عليها صلاةٌ، والنفاسُ اسمٌ لوضعِ الحمل»[1].
- الصفرةُ والكدرةُ ليست بحيض إلَّا إذا اتَّصلت بالدَّم، قال: «الصُّفرةُ والكدرةُ ليست من ألوان دمِ الحيض، فإذا حاضتْ فاتَّصلت بدمِ حيضها صفرةٌ أو كُدرةٌ فهو من حيضها؛ لأنها دخلتْ بيقينٍ ولا تخرُج منه إلا بيقينٍ، وترَى النقاءَ البيِّن»[2].
- يُمتنَعُ الوطءُ بعد الحيض وقبل الغسل، قال: «أجمعَ أصحابُنا مع مخالفيهم على تحريم وطئها لأجل الحيض، ثمَّ اختلفوا في إباحة وطئها بعد انقطاع دمها، واتَّفقوا على إباحتها بعد التطهُّر بالماءِ، فهم على الحظر حتى يجمِعوا على ارتفاعه وإباحته»[3].
- من وجد رجلاً ملفوفاً في ثوب فقطَّعه؛ فحكمُه أنَّه قاتلٌ، قالَ: «لأنَّ الأصلَ في ذلك الحياةُ، والحياةُ تقدَّمت بيقينٍ فلا يجب أن يُزيل ما تيقَّنه من حُكم الحياة للشكِّ المعترِض». وذكَر أنَّ الشافعيَّ خالفَ أصلَه وتقعيدَه في هذه المسألة؛ فحكَم بأنَّ الأصلَ في ذلك الملفوفِ الموتُ[4].
- للزوجين أن يغسل كلٌّ منهما الآخرَ غُسل الموت؛ لأنَّ العصمةَ باقيةٌ بعد الموت، والمدَّعي قطعَ العصمة بينهما محتاجٌ إلى دليل، وأكدّ ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ [البقرة: 240]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ [النساء: 12][5].
- إذا وجد الماء متغيِّراً ولم يعلمْ سببَه؛ فهو محكومٌ له بالطهارة، قال: «كلُّ ماءٍ وُجد متغيِّراً ولم يُعلم أنَّ تغيُّرَه من نجاسةٍ؛ فهو محكومٌ له بحكم الطهارة؛ لأنَّا على يقين من أنَّه كان طاهراً، ولسنا على يقين أنَّه صارَ نجساً، وليس شكُّنا في زوال الطهارةِ عنه بموجِبٍ ثبوتَ النجاسة فيه»[6].
- «الشهادةُ على خروجِ شهرِ الصيامِ لا تقلُّ عن عدلين؛ لأنَّه إذا قُبل العدلُ الواحدُ في دخول الشهر، وذلك من طريق التعبُّد؛ لأنّ خبرَ العدل واجبٌ قَبوله، أمَّا إذا وجب فرضُ الصيام؛ فلا يجوزُ الخروجُ من الفرض المتيقَّن إلا بيقين، فلا بدَّ من عدلين فيه»[7].

---

(1) المصدر السابق، 219/2.
(2) المصدر السابق، 231/2.
(3) المصدر السابق، 374/1.
(4) المصدر السابق، 356/1.
(5) المصدر السابق، 363/1.
(6) المصدر السابق، 257/1 ـ 258.
(7) المصدر السابق، 21/2.

القاعدة الثانية: العادة محكّمة

بيان القاعدة:

لقد راعى الشارعُ الشريفُ عاداتِ الناس وأعرافهم فاعتبرها في كثير من الأحكام، والرسولُ ﷺ في فترة التشـريع أبقَى على كثيرٍ من العادات، ومـن أهمّها الأخلاقياتُ السـائدةُ والمحمودةُ، فقد قال عليه السلام: «**جئتُ متمّماً لمكارمِ الأخلاقِ**».

ومنها المعاملاتُ، ومنها الأنكحةُ، وأصبحت هذه القاعدة معتمَدةً عند الفقهاء، ويُرجع إليها في كثيرٍ من أبواب الفقه.

وقد أطلقَ القـرآنُ الكريمُ الأحكامَ في بعـض المواضع، وتركَها للعادةِ والعـرفِ كتقدير طعامِ المسـاكينِ في الكفارة. قال أبو محمد في ذلك: «فإنْ قالَ قائلٌ ممَّن خالَفنـا، لِمَ أوجبتم الأُكلتين وليس في الآية تَكْرَار الطعامِ، والأمرُ إذا وَرَدَ مطلقاً وجبَ اسـتعمالُه مرَّةً واحدةً، إلَّا أن تقومَ دلالةٌ توجبُ التكرارَ؟ قيل له: قامت الدلالةُ من الكتاب والسنة، فأمَّا من الكتاب فيقول الله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائـدة: 89]. والمعتادُ من طعامِ الناس لأهليهِم كلَّ يـوم أُكْلتان؛ لأنَّ النادرَ من فعلهم إطعامُ أكلةٍ وثلاثِ أُكلاتٍ، وأمَّا ما فعله الناس من عاداتهم من إطعام لأهليهم أكلتين [كذا][1]. واستدلُّوا أيضاً لهذه القاعدة بقول الرسول ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ**».

وقد جعل العلَّامة ابن بركة هذه القاعدة تخصيصاً للقاعدة السابقة: «اليقين لا يزول بالشكِّ»؛ فـإنَّ المكلَّف إذا توجَّه إليه الحكْم بيقيـنٍ فإنَّه يرتَفِعُ بمثله من اليقين، أو بعلمٍ يسـكنُ إليه القلب والعادةُ الجارية؛ ليقومَ مقامَ اليقينِ[2].

واحتجَّ بمثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: 10].

وقد سمّى الله ما يُحكَم به علماً، وليس ثمَّة يقينٌ، بدليل قوله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾.

واسـتدلَّ على ذلك من السـنة في أمر اللُّقطة أنها تُدفع بعلَامة يأتي بهـا المدّعِي لها، وليس هناك يقينٌ[3].

ونقل الإجماعَ على قَبول الهديَّة وانتقالها إلى مِلك من أُهديت إليه بواسـطةِ رسـولٍ، وربما كان صبيّاً، فزوالُ مُلكها من صاحبها المتيقَّن حصلَ بما يسكُن إليهِ القلب، وجرَت عليه العادةُ[4].

---

(1) التعارف، 13؛ الجامع، 98/2.
(2) المصدر السابق، 9.
(3) المصدر السابق، 14.
(4) المصدر السابق، 16.

وكذلك الرجل يتزوَّج المـرأةَ من وليِّها وهو غيرُ عارفٍ بها، ثمَّ تسلَّم إليه المرأةُ على أنها زوجتُه، وليس إلَّا سكونُ القلبِ والعادةُ الجارية.

ويُحكَمُ على الغائب بالموتِ بعد مُضِيِّ مائة وعشرين سنة؛ بموجب العُرف والعادة الجارية أنَّه لا يعيشُ أكثرَ من هذا القدر، وليس مُرورها يوجب موتَه بيقينٍ[1].

يقول: «ولعلَّ جميعَ ما تعبَّدَ اللّهُ به عباده من طريق الشريعة ما أُخذ عليهم أن يخرجوا منه بما هو يقينٌ عندهم، بما يستدلُّون على معرفته بالعادة الجارية والأحوال الظاهرة، لا بما يُعلم حقيقتُه»[2].

وقد ألَّف رسالةً كاملةً في العُرف والعادة وما يسكن إليه القلب مما يجري بين الناس من التعامل، سمَّاها: «كتاب التعارف».

الفروع الفقهية:

- الأيمانُ تُرَدُّ إلى العادات إذا عُدِم القصدُ من الحالف، قال: «فلو حلف إنسانٌ لا يأكل البيض ولا نيَّة له؛ إنَّه لا يحنثُ إن أكل بيضَ السمك؛ لأنَّ عُرف الناس وعاداتهم ومقاصدهم على بيض الدجاج»[3].
- ولو حلف لا يسكُن بيتاً؛ فكلُّ بيتٍ من حجر أو مدرٍ يسكن فيه حنثَ، وإنْ سكنَ بيتاً من شَعر أو نحوِ ذلك لم يحنث؛ لأنَّ البيتَ المعروف والمقصود إليه هو ما ذكرنا[4].
- يُحكَم على المرأة بترك الصلاة بسبب الدَّم الذي يأتيها في أيام عادتها؛ إنَّه حيضٌ بالعادة وغلَبة الظنِّ[5].
- إذا أرادت المرأةُ الكبيرة أن تعتدَّ من الطلاق وقد انقطَع حيضُها وبلغت ستين سنة؛ حكم عليها بالإياس، واعتبرت عدتَّها بالأشهر[6]. وإنما حُكم عليها في هذا العمر بالإياس بموجب العادة والعرف.
- يلزم المطعمَ للمساكين في كفارة اليمين وغيرها بأُكلتين مأدومتين على حسب المتوسّط من عادة الناس في إطعام أهاليهم[7].

(1) التعارف، ص39، 19.
(2) المصدر السابق، 7.
(3) المصدر السابق، 2/89.
(4) المصدر السابق، 2/89.
(5) المصدر السابق، ص38.
(6) المصدر السابق، ص38.
(7) المصدر السابق، 13.

- لو أعتق الإنسان عبدَه وله عبدٌ وأمَةٌ؛ انصرف إلى الذكر. قال: «فإن حضرتْ رجلاً الوفاةُ وله عبدان ذكر وأنثى، وقال: أَعْتِقوا عني عبدِي، أو قال: عبدي حرٌّ بعد وفاتي، بأيّهما تقع الحرية؟ قيل له: إن الإنسان يُخاطب بعادته وعرفه، والعبد في ظاهر اللغة وغالبِها هو الذكر دون الأنثى، وعلى هذا عُرْف العامَّةِ»[1].
- إذا قال: أنت طالق إن لم أضرب فلاناً، فضربه وهو ميِّتٌ حنث، قال: «والنظر يوجب أنَّ ضرب الأموات من بني آدم وغيرهم ليس بضرب، وأنَّ حكم البشرية قد زال عنه بالموت؛ لأنَّ أيمانَ الناس على عُرفهم وعاداتهم»[2]. وقد ذكر الرأيَ عن أصحابه أنَّه لا يحنَثُ.
- البيعُ يجوزُ في الغبن القليل المتعارَف عليه، ولا يجوزُ إذا تفاحش الغبنُ، وخرجَ عن مقدار ما يتغابن الناس في مثله[3].
- إذا باع أرضاً بما فيها؛ دخلَ في البيع الخشب، والشجر، والنبات، وما يعرف بها؛ لأنَّه تَبَعٌ للبيع[4].
- إذا وكَّل رجلٌ رجلاً في شراء عبدٍ، فوافق عبداً في يد وكيل الأمر له، فاشتراه ولم يعلم أنَّه لمن وكَّله؛ فإنَّ الشراءَ باطلٌ؛ لأنَّ عرفَ الناس وعاداتهم ألَّا يَأْمروا بشراء ما دخل في ملكهم[5].
- جوازُ الدخول بلا استئذان في البيوت التي جرت العادةُ دخولها كبيتِ المأتمِ، والعرس، ومجالس الحكام، والبيت الذي فيه حريق، وما كان في هذا المعنى[6].
- يُحكَم بموت المفقود إذا مضى أجلُ الفقد وهو أربعُ سنين استدلالاً بالعادة[7]. والغائبُ يحكم بموته إذا مضى له مائة وعشرون سنة اعتباراً بالحال الذي عليه الناس[8].
- إذا كانت سنة البلد بمبايعة الصبيان والعجم جائزةً بينهم؛ فالتعارف يوجب الإجازة لذلك[9].

---

(1) الجامع، 242/2 ـ 243.
(2) المصدر السابق، 169/2.
(3) المصدر السابق، 250/2 ـ 350.
(4) المصدر السابق، 350/2.
(5) المصدر السابق، 292/2.
(6) التعارف، ص34.
(7) المصدر السابق، ص36.
(8) المصدر السابق، ص39.
(9) المصدر السابق، ص46.

القاعدة الثالثة: المشقَّةُ تجلب التيسير

بيان القاعدة:

هذه القاعدةُ تعني سماحةَ الشريعةِ ويُسْـرَها، فقد جعلَ الله تعالى الأحكامَ التي كلَّف بها الأمَّةَ المحمديَّةَ سهلةً ميسورةً، ومهما بدت أسبابُ المشـقَّة يأتي التخفيفُ والتيسيرُ، ويُلاحَظ في أحكام الشريعة واضحاً التخفيفُ في الأحكام، منها رفعُ الإثم عن الناسـي، والنائم، والمكرَه، والمجنونِ، ومنها تخفيفُ الصلاةِ في حال الخوفِ، واستعمالِ التراب بدل الماء، عند خوف الضرر وعند فقده، ومنها مشـروعية الفطر للمريض والمسـافر في رمضان، ومنها عدمُ تكليفِ الحائضِ بدَل صلاتها؛ لتكرُّر ذلك كلَّ شهر بخلاف بدل الصوم، وأمثالُ هذا كثير لا يحصى.

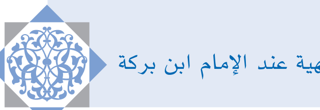
يقـول الله تعالـى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ويعلِّمنـا اللّهُ جلَّ وعلَا دعاءً نتوجَّـه بـه إليـه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: 286].

يقول أبو محمَّد مسـتدلًّا لهـذه القاعدة: «إن اللّه جلَّ ذِكره يسّـر هذا الديـنَ، وخفَّف المحنةَ عليهـم، كذلـكَ قـال اللّه فـي محكـم كتابـه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185][1]. وقال اللّه ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28][2]. وقال: «**والجمعُ للمسافر وجبَ باتِّفاقٍ لمشقَّة السفر**»[3].

ويجب أن يُعلم أنَّ قاعدة المشقَّة تجلب التيسيرَ ليست مطَّردةً لا تتخلَّف في كلّ حالات المشقة، بل إنَّ التيسـير منوطٌ بما نصَّت عليه الأدلَّة الشرعية، الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس، وغيرها من الأدلة المعتبَرة شـرعاً، وما لم يعتبر في الأدلة الشـرعية سـبباً؛ فلا يصحُّ الترخيصُ به، وقد ينصّ على حُكم مخفَّف في الشـريعة ولو لم تتحقَّق المشـقَّة في الواقع[4]. فليس كلُّ مشـقَّة تجلب التيسير، ولا كلُّ تيسير سببه المشقَّة، وإنما القاعدة تجري على الغالب.

وحصر بعض الفقهاء أسـبابَ التخفيف في سـبعة أسـباب رئيسـية وهي مجمَلة في: السـفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى، والنقص الطبيعي[5].

(1) التعارف، ص37.
(2) التعارف، ص40.
(3) الجامع، 2/237.
(4) صالح السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص237.
(5) السدلان، القواعد الفقهية، 237.



الفروع الفقهية:

- صلاةُ المســتحاضة وطهارتها: قال أبو محمد: «أجمعَ أصحابنا أنَّ المســتحاضةَ تغتسل لكلِّ صلاتين غســلاً واحداً، وتصلِّي به صلاتين فــي مقامٍ واحدٍ، وللصبح غســلاً...، وقال بعضُ مخالفينا على المســتحاضة أنْ تغتســلَ لكلِّ صلاة غســلاً ولا تجمع، وهذا فيــه ضربٌ من الاحتياط، والذي ذهب إليه أصحابنا أنظر من قول مخالفينا، لأنَّه بالســنة أشــبه، على أنَّا إذا سلَّمنا الطعنَ في خبر عائشة من طريق النظر، فإنَّ الجمع للمسافر وجب باتّفاق لمشقّة السفر، والمستحاضة أولى بذلك؛ لأنَّ المشقَّة عليها في حالِ استحاضتها أعظمُ»[1].
- المرعوفُ ومن لا يرقأ دمه: قال أبو محمد: «النظرُ يوجبُ عندي أنّ المرعوفَ ومن لم يرقأ دمه، أنَّ الجمع للصلاتين يجزيه قياســاً على المستحاضة، وهذا أشبهُ بأصول أصحابنا؛ لأنَّ المستحاضَة جازَ لها الجمع للمشقَّة، وكان الجمع من اللّٰه لها تخفيفاً عليها ورخصة»[2].
- جمع الصلاتيــن للمبطون: يقــول أبو محمد: «قال أصحابنــا إنَّ المبطونَ يجمــعُ الصلاتين للمشقَّة عليه في الطهارة عند كلِّ صلاةٍ، والتعب الذي يلحقه، وقالوا بجواز الجمع في اليوم المطير للمشقَّة»[3].
- طهارةُ ســؤْر الســنَّور لعموم البلوى: قال: «كلُّ ما حرم لحمه ولبنه من السباع؛ سُؤْرُه نجسٌ، بخلاف الســنور؛ لأنَّ الســباعَ لا بلوى علينا بها، ولا نــكادُ نبتلى بها كالســنور الذي خفّفت المحنة عنَّا به لأجل البلوى»[4].
- طهارة البئر من النجاســة: قال: «اختلفَ الســلف في الفأرة ونحوها إذا ماتت في البئر كم يُنــزح منها؟ ومع اختلافهم في ذلك أجمعوا أن تنــزح بعضها ويطهّر الباقي منها، والقياس أنّ الماء قد فســد كلُّه كما لو كان في الأواني، ولكن رأوا أنَّ ذلك يؤول إلى مشقَّة في باب العبادة»[5].

وتندرج تحتَ هذه القاعدة قاعدةٌ أخرى، هي:

«**الضرورات تبيح المحجــورات**»: فاللّٰه تعالــى قد يبيح مــا هو حرامٌ في الأصل بســبب الضرورة التي هي عينُ المشــقَّة والحرج، يذكُرُ من ذلك أبو محمَّــد بقوله: «قد أباح اللّٰه أكلَ

(1) الجامع، 237/2.
(2) المصدر السابق، 418/2.
(3) المصدر السابق، 418/2.
(4) المصدر السابق، 401/2.
(5) المصدر السابق، 410/1.

الميتة للمضطرّ، وكذلك شُرْب الخمر حرامٌ، وجائزٌ للمضطرّ شُربه ليُحييَ به نفسَه، وكذلك حَرُمَ على الناس أموالُ الأيتام والبالغين، ويجوزُ أكلُه في حال الاضطرار، وكذلك يجوز أن يكون الرسولُ ﷺ أجاز لوفد عبد القيس النبيذَ لاضطرارهم إليه، وليحيوا أنفسهم من سوء الحال التي بهم»[1].

«**الضرورة تقدر بقدرها**»: وهي كالتخصيص للقاعدة الأمّ؛ لأنَّ الذي يباحُ من المحجورات يكون بقدر الحاجة ولا يزيد. قال أبو محمد: «ليس للمضطر أن يأكلَ من الميتة حتى يشبع؛ لأن الإباحة وردت له بسبب الخوف، فإذا زال الخوف ارتفعت الحاجة»[2]. قال: «ومن اضطُرَّ إلى مال غيره؛ أكل منه قدرَ ما يزول عنه الخوف به، وعليه ضمان ما أكل»[3].

القاعدة الرابعة: الأمور بمقاصدها

بيان القاعدة:

هذه القاعدة أصلٌ من أصول الشريعة يتوقَّف عليها قَبول الأعمال وردّها، وصحّتها، وفسادها، فكلّ أعمال العباد من قولية أو فعلية تؤثِّر عليها النية والقصد، والعلّامة أبو محمد احتج لهذه القاعدة بأدلة منها:

- قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: 5][4]. فالآية تدلُّ على إخلاص العبادة بالقصد والنية لله وحده، ذلك ما أمر الله به عباده.

- قال الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۞ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: 8، 9]. وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: 38]. قال أبو محمد عن الآية الأولى: «مدحهم الله تعالى بإنفاقهم لأموالهم إذا كانت المقاصدُ لله ﷻ، وفي الثانية ذمّهم بالإنفاق؛ لأنهم لم يقصدوا الله جلَّ ذكرُه بها، وقد استوى الإنفاقان في الظاهر، وهذا مُنفقٌ وذاك منفِقٌ، جعل أحدهما طائعاً بالإخلاص والقصدِ إلى الله جلّ وعلَا، والآخرَ عاصياً لتعرّيه من هذه الحال، مع تساويهما في الإنفاق»[5].

---

(1) الجامع، 543/2.

(2) المصدر السابق، 77/2.

(3) المصدر السابق، 84/2.

(4) المصدر السابق، 251/1، 264.

(5) المصدر السابق، 265/1.

- واحتجَّ أيضاً بقول الرســول ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكلّ امرئٍ ما نوى**»[1]. والحديث يعتبره كثيــرٌ من العلماء أصلاً لهذه القاعدة، وجعلــوهُ ثُلث العلم، ومنهم من قال: رُبعه[2].

وقد أطلق عدَّة صيغ على هذه القاعدة:

- الله ﷻ لا يقبل الطاعةَ ممن أطاعه إلا على النية[3].
- إذا لم يعمل ما أُمر به بقصد واختيار؛ لم يسمَّ مطيعاً[4].
- كلُّ فعلٍ أوجبه الله على أحد من عباده، فليس بمؤدٍّ له من لم يقصده إلى أداء فرضه[5].
- يصيرُ الفعل طاعة أو معصية إذا أضيفت إليه النية[6].
- الفريضة لا تؤدّى إلا بالإرادات[7].

الفروع الفقهية:

- قال: «وجب إحضارُ النية للطهارة وســائر العبادات بظواهر الأدلّة التي ذكرناها»[8]. من ذلك: الغســل للجنابة، والوضوءُ، والتيممُ، وكذلك الصلاة، والصوم، والزكاة، والحجُّ، وغيرُها.

يقول في الطهارات: «والذي نختاره نحن أنّه لا يكون متطهِّراً لوضوءِ الصلاة أو لغســلِ الجنابة إلا بنيّةٍ وقصدٍ؛ لأنَّ الوضوء فريضةٌ لا تؤدَّى إلا بالإرادات وصحَّة العزائم»[9].

وقال في الصيــام: «إنَّ الإنســان إذا أصبح غيــر ناوٍ للصوم، واشــتغل عن الأكل، والشــرب، والمنكح، حتى غروب الشــمس، لم يستحقَّ اسم صائم، ولا يســمَّى مطيعاً؛ لأنه معرًّى عن الإمساك مع النية، وما أتاه فهو صورة الصوم، ولو تقدَّم هذا الإمساكُ بنية من الليل؛ لسمّي مطيعًا، واستحقَّ اسم الصوم».

(1) رواه الربيع في النية 1. انظر: الجامع: 264/1.
(2) السيوطي: الأشباه والنظائر، 40.
(3) الجامع، 256/1.
(4) المصدر السابق، 266/1.
(5) المصدر السابق، 256/1.
(6) المصدر السابق، 164/1.
(7) المصدر السابق، 255/1.
(8) المصدر السابق، 266/1.
(9) المصدر السابق، 255/1.

قال: «الواجب على الإنسان استصحاب النية للعبادات إذا أراد فعلها، واستصحابُه لها هو أن لا ينقلها من عملٍ هو فيه إلى غيرها»[1].

- قال: «المرأة يأتيها خبر وفاة زوجها أو طلاقها بعد انقضاء العدة التي تعتدُّ في مثلها، فقد اختُلف فيها، والذي يذهب إليه خلافاً لأصحابه أنها لا تَعتبر بما مضى من وقت، بل تأتي بفعلِ ما تُعُبِّدَت به؛ لأنَّ العدَّة عبادةٌ لا تؤدَّى إلَّا بقصدٍ وإرادةٍ ونيةٍ»[2].
- طلاق السكران الفاقدِ للقصد لا يقع. يقول: «والذي يوجب عندي أنَّ السكران الذي عنده تمييز أنَّ الأحكام تلزَمه في كلّ شيء؛ لأنَّه يفعلُ ما يفعله بقصدٍ لما عنده من التمييز، وأمَّا السكران الذي لا تمييز معه كالمجنون الملقى في قارعة الطريق، والساقط على المزبلة، فسبيلُه عندي سبيلُ المجنون الذي تقع أفعاله معرَّاةً من المقاصد»[3].

الاستثناء:

- ما أوجبَ الوضوء فهو على العمد والسهوِ سواء[4].
- إذا مسَّ المتوضئُ الفرجَ ناسياً اختُلفَ فيه، قال أبو محمد: «والنظرُ يوجبُ عندي إعادةَ الطهر على من مسّ متعمّدًا أو ناسياً؛ لأنه ليس من قِبل المعصية، ولكن لأنّ الدليل أوجب نقض الطهارة فاستوى الخطأ والعمد، لاتّفاقنا على أنَّ خروج الريح من الدبر تنقض الطهارة بالعمد والقصد، وكذلك خروج الجنابة»[5].

القاعدة الخامسة: الضرر يزال

بيان القاعدة:

هذه القاعدة جاءت مبنيّةً على الحديث: «**لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام**»[6]. وتقرَّر دفعُ الضرر عن الناس سواء كان ضررًا خاصّاً أو عامّاً، وقد جاءت الشريعة الإسلامية تنهى عن الإضرار. يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231]. وقال: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: 6]. وقال: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: 282].

---

(1) الجامع، 167/1.
(2) المصدر السابق، 192/2.
(3) المصدر السابق، 179/2.
(4) المصدر السابق، 356/1.
(5) المصدر السابق، 355/1.
(6) رواه البخاري، والدارقطني وابن ماجه.

بل جاءت الشـريعة الغرَّاءُ في أحكامها بأمـور تدفع الضررَ فيها ابتداءً، كمشـروعية القصاص لرفع الضرر عن أولياء المقتول، ومشـروعية الحدود لرفع الضرر عن المجتمع، ومشروعيّة الشفعة لرفع الضَّرر عن الشريك القديم من الشـريك الحادث، وتحريمِ الربا لرفع الضرر الذي يقع على المحتاجين، وضمانِ المتلف لرفع الضرر اللاحق بمن أُتلِفَ مالُه، وغيرِ ذلك[1].

الفروع الفقهية:

- رفعُ الضرر الناتج عن الغرر في البيوع. يرى أبو محمّد الخيارَ للمشـتري في البيوع المنهيِّ عنها، والتي يلحَق بمشـتريها ضررٌ، مثل: بيع الحاضر للبادي، وتلقِّـي الأجلاب، وبيع اللبن في أخلاف الناقة وضرع الشـاة، وأمثالِ ذلك، فقد قال: «ذهبَ أصحابنا إلى أنَّ البيع ثابتٌ والبائع عاص. ويعجبني أن يكون الخيار للمشتري إن شاء قبل البيع وإن شاء نَقَضَ»[2]. قال: «ويعجبني أن يكون كلُّ غرر يذهب له مال هذا طريقتُه؛ لأنَّ النبي ﷺ نهى عن الغرر وقال: خديعة المسلم محرَّمة».

ويروى أنَّ رجلاً قال للنبيء ﷺ: يا رسـول الله، إنني رجل أُخدَع فـي البيع، فقال النبي ﷺ: «**إذا بايعت فقل لا خِلَابَةَ...**»[3].

- ردُّ المبيعِ بسـبب العيب الموجود فيه للضرر، فعندما يشتري الإنسـانُ سلعةً ويكونُ بها عيبٌ يعلمه البائع ولم يبيّنه للمشتري، ويقع للمشتري الضرر منه؛ فإنَّ البيعَ يرد. قال أبو محمد: «إن اشترى رجلٌ عبداً بثمنٍ معلوم، واستعمَله واستغلَّه ثم وجد به عيبًا ردَّه بالعيب الذي كان فيه، إذا كتمه إياه ولم يعلم المشتري به»[4].
- ردُّ المبيـع بالغبن في الثمن رفعاً للضرر، فإذا تمَّ البيـعُ وتبيَّن بعد ذلك حصول غبن وكان ذلك الغبن فاحشاً؛ فإنَّ هذا الضررَ لا بدَّ من رفعه إذا طلب المغبون ذلك[5].
- الإمامُ يسعِّر البضائعَ في حال الضرورة، قال أبو محمد: «وليس للإمامِ أن يسعِّر على الناس أموالهم، ولكن إذا بلـغَ الناسُ حالَ الضرورة مـن الحاجة إلى الطعـام، وغرم الطعام ما في أيديهم مع سـوء حال الناس والشـدَّة؛ جازَ للإمام أن يأخذَ أصحابَ الطعام ببيع ما في أيديهم بالثمن الذي يكون عدلاً من قيمته، ويجبرهم على ذلك»[6].

---

(1) أبو عبد الرحمٰن الجزائري، القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، ص503.
(2) الجامع، 324/2.
(3) المصدر السابق، 323/2.
(4) المصدر السابق، 324/2.
(5) المصدر السابق، 250/2.
(6) المصدر السابق، 604/2.

وتندرج تحت هذه القاعدة قاعدة أخرى، هـي: «**الضرر لا يزال بالضرر**»، وتفهم هذه القاعدة من قوله ﷺ في الحديث السابق: «**ولا ضرار**»، ففي الأمثلة التي تقدَّمت يُلاحظ أنَّ ردَّ العيب يجب أن يكون ذلك العيب موجوداً غير حادثٍ، يعلم البائع به، كما قرَّر أبو محمد، وأن لا يكونَ المشتري عالماً به؛ لأنَّ مجرد علم المشتري به قبل البيع أو علمه بعد البيع وسكت، ولو في وقت قصير؛ بَطَلَ حقُّه، لئلَّا يلزم إضرار آخر بالبائع.

وكذلك يراعى في الغبن أن يكون خارجـاً عن الحدِّ الذي جرت العادة من التغابن بين الناس، يقول أبو محمد: «إذا تفاحش الغبن وخرج عن مقـدار ما يتغابن الناس فيه»، ومثل ذلك يراعى في التسعير الحاجةُ القصوى الشديدةُ؛ حتى لا يُزالَ الضررُ بضرر مثله.

وهذا المثال الأخير يدخل تحت قاعدة أخرى هي: «يُتحمَّل الضررُ الخاصُّ لدفع الضرر العامِّ».

الفصل الثالث: القواعد والضوابط الفقهية

قاعدة: الميسور لا يَسقُط بالمعسور

تعني هذه القاعدة أنَّ الله تعالى إذا كلف العبد عملاً فعجز عن بعضه كان عليه القيام بالبعض الباقي، كذلك إذا كلف في العبادة بأمرين واستطاع على أحدهما كان عليه فعله، فما لا يدرك كله لا يترك كله.

ويدل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ ﴾ [التغابن: 16]، ويقول تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ [البقرة: 286]، وفي الحديث عن الرسـول ﷺ : «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[1].

وقد عبَّـر العلَّامة أبو محمد عن القاعدة بقوله: «من أُمر بفعل شـيئين فعجز عن فعل أحدهما؛ لم يسقط عنه فعل ما قدر عليه»، واحتَجَّ لها بالحديث المتقدِّم[2].

الفروع الفقهية:

- قال أبو محمد: «إذا خوطب الإنسانُ بفعل الصلاة وقد حضر وقتها فلم يجد الماء ولا الصعيدَ؛ فإنَّ عليه الصلاة، وليس عجزُه عن وجودِ ما يتطهَّر به لها يُسقط عنه فرضها»[3].

---

(1) رواه ابن حبان وابن ماجه.

(2) الجامع، 347/1.

(3) المصدر السابق، 346/1.

- قال: «وإذا كان محدِثًا ولا نجاسةَ في بدنه وعنده من الماء ما لا يكفيه لغسل أعضائه المأمور بغسلها إذا أراد الصلاة؛ كان المأمور به استعمال الماء على ما يكفيه من أعضائه، ويتيمَّم لما بقي. واحتجَّ على هذا بقوله: «ذلك أنَّ الله جلَّ ذكره أوجبَ الغسلَ على كلِّ عضوٍ على انفرادٍ، ولم يقل: إذا عجزتم عن غسل بعض أعضائكم فلا تستعملوا الماء، فالواجب أن يستعمل ما قدر على استعماله، والدليل قول النبي ﷺ: «**إذا نهيتكم عن شيء فانتهوا، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»، ودليل آخر: أنه لا يجوزُ له العدولُ إلى الترابِ وهو واجدٌ للماء قول الله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: 43][1].

- قال: «وإذا قطعت يد المتعبّد من المرفق؛ وجب عليه أن يغسل موضعَ القطع؛ لأنّه ظاهرٌ موضع الوضوء»[2]. وقال في موضع آخر: «ومن كان أقطعَ اليدِ أو ممتنعة لعذر؛ كان الفرض عليه فيما بقي، وسقط فرض ما عدم إذا امتنع لعذر، فلا يجبُ عليه التيمّم مع ذلك»[3].

- قال: «من كانت به جراحات لا ترقأ ولا ينقطع منها الدم؛ أنَّ فرض السترة على هؤلاء ولو امتلأت بالدم والنجاسة، ولم يسقط الله تعالى فرض السترة من أجل النجاسة إن كانوا لا يجدون إلى غيرها سبيلاً»[4].

- قال «ومن رعف فلم يرقأ دمه ولم ينقطع؛ فإنَّه يصلّي قاعداً ويتوقَّى ثيابه أن يصيبها الدم ولتكن صلاتُه جلوساً في رملٍ، أو رماد، وحيث لا يسري به الدم فيحفر بين يديه خبة [حفرة] يقطرُ الدم فيها ويصلّي كما أمكنه بطهارة الماء، إلا موضع الحدث إذا لم يمكنه سدّه. وجاز له أن يجمع بين الصلاتين قياساً على المستحاضة»[5].

- قال: «والمريض يصلِّي على حسب طاقته، والعريان يصلِّي قائماً لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238]؛ لأنَّ فرضَ الصلاة على من قدر على القيام بإجماع الأمَّة، فالفرضُ إذا وجب على وجه لا يسقُط إلا بالعجز عنه. قال أصحابنا: يصلِّي العراة قعودًا»[6].

- «وللإنسان أن يصلّيَ إلى غير القبلة إن خشي التوجَّه إليها»[7].

(1) الجامع، 281/1 ـ 282.
(2) المصدر السابق، 349/1.
(3) المصدر السابق، 263/1.
(4) المصدر السابق، 480/1. التعارف، 41.
(5) المصدر السابق، 417/1.
(6) المصدر السابق، 503/1.
(7) المصدر السابق، 578/1.

الاستثناء:

- «من لزمه عتقُ رقبة ولم يجد إلا نصفاً؛ سقط عنه وكان عليه الصوم، وعلَّل ذلك بأنّ العتق لا يتجزَّأ بخلاف أعضاء الوضوء فإذا قطع بعضهَا كان الفرضُ باقياً في الباقي منها»[1].
- «إذا بلغَ في بعضِ النهارِ لم يلزمه صومُ ذلكَ اليوم من رمضان ولا يجب عليه القضاء، وإن قال بالقضاء كثيرٌ من أصحابنا..؛ لأنَّ صومَ بعضِ اليوم لا يجوزُ»[2].

قاعدة: من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه

معنى القاعدة:

إذا لجأَ المكلَّف إلى عملِ شيءٍ من الأمور التي ربط الشارع بها حكماً، فاستعجلَ لينالَ ذلك الحكم قبل حضور وقت ذلك الحكم، أو قبلَ تحقُّق الشروطِ المشروعة فإنَّه يعامَل بنقيض مقصوده؛ بحيث يُحرَمُ ممَّا يَطمع في نيله.

يقول أبو محمَّد: «ألا ترَى أنَّ القاتلَ حُرِمَ بتعدِّيه الإرثَ عمَّن يرثُه؛ لطمَعه بتعجيل ما كان يستحقُّ بغير معصية، فكانت المعصيةُ عقوبةً له وحرماناً لما كان يستحقُّه، لركوبه نهيَ الله تبارك وتعالى»[3].

ومن أدلَّة هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [الحجرات: 1]، وقد ذكَر الإمامُ البخاريُّ في سبب نزول هذه الآية الكريمة أنها نزلت في قوم ذبحوا أضحيتهم قبل أن يصلّيَ رسولُ الله ﷺ، فأمرَهم أن يعيدوا الذبحَ حيث إنهم استعجلوا الذبحَ قبلَ وقته المحدَّد شرعاً؛ فكان لغواً[4].

واستدلَّ أبو محمَّد بما نقلَ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رجل خطب معتدَّةً توفي عنها زوجها وتزوَّجها؛ فحكم بالتفريق بينهما، قال: «ولعلَّه جعله عقوبةً لهما لئلَّا ينتهكَ الناسُ مثلَ هذا الفعلِ ويركبون نهي الله تعالى»[5].

---

(1) الجامع، 351/1.
(2) المصدر السابق، 354/1.
(3) المصدر السابق، 139/2 ـ 140.
(4) انظر: عبد العزيز عزام: القواعد الفقهية، ص316.
(5) الجامع، 139/2.



الفروع الفقهية:

- قال: «ولا يجــوزُ أن يخطبَ إلى المميتة نفســها وهي في العدَّة فمن فعـل ذلك كان عاصياً لنهيِ اللّه تعالى له عن ذلك لقوله جلَّ وعــلا: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة: 235]، فإن توافقا على ذلــك فتزوَّجها وهي في العدَّة؛ أو بعدَ انقضاء العدَّة للمواعدة التي كانت بينهما؛ لم يجز لهما الإقامة على نكاحهما، وفُــرّق بينهما، وحرمت عليه أبداً في قول أصحابنا، ولم أعلم بينهم في ذلك اختلافاً»[1].
- قــال: «ومن طلَّق زوجتَه طلقةً أو طلقتيــن ثمَّ وطئها قبل أن يراجعها بالإشــهاد بالبينة فإنها تحــرم عليه في قــولِ أصحابنا، ولم نعلــم بينهم في ذلــك اختلافاً، وهو مــا رُويَ عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما»[2].
- إذا قتل أحد قرابته الذين يرثهم فإنّه يُحرم من الميراث، وكان يستحقُّ الميراثَ لو لم يلجأ إلى القتل، فحصولُ القتلِ منه استعجالاً للميراثِ قبل أوانه[3].
- إذا زنا الرجلُ بامرأةٍ؛ فــلَا يجوزُ لــه أن يتزوَّج بها بعدَ ذلك؛ لأنَّه اســتعجلَ على وطئِها من دون عقد شرعيٍّ يبيحُها لــه، فيعاقَب بتحريمها عليه[4].

قاعدة: الشبهة تُسقطُ الحدَّ

معنى القاعدة:

الحدودُ عقوبةٌ فرضتها الشريعة الإسلامية على بعض المخالفات الكبيرة التي تقع من المكلَّفين في المجتمعِ المســلم الذي يحكمه نظام الشــريعة؛ لأجل قطع دابر الفســاد، وحماية المجتمع من الرذيلة والظلم. ولكن هذه العقوبات سرعانَ ما تســقطُ مع وجودِ الشبهة حمايةً لحقِّ الإنسان؛ فإنَّ العفوَ والسماحةَ هو الأصلُ والمبدأُ في الإسلام.

واستدلَّ أبو محمَّد لهذه القاعدة بقوله ﷺ: «**ادرأوا الحدودَ بالشبهاتِ ما استطعتم**»، وعبَّر عن القاعدة بقوله: «والحدُّ متى اعترضت فيه الشبهة سقطَ»[5].

---

(1) الجامع، 139/2.
(2) المصدر السابق، 181/2.
(3) المصدر السابق، 139/2.
(4) المصدر السابق، 133/2.
(5) المصدر السابق، 531/2.

وليست كلُّ شبهةٍ تسقطُ الحدّ. يقول أبو محمد في مسألة من وطئَ أمة ولده التي تسرَّاها: «والشبهةُ التي يُدرأ الحدُّ بها هي التي تقع بالواطئ في محظورٍ لا يعلَمُه فيوافقه من طريق الجهل، فأمَّا من أقدمَ على محظورٍ مع العلمِ بحظرِهِ فلَا شبهةَ هناك[1].

الفروع الفقهية:

قال: «في الأمَة تكونُ بين الرجلين فيطآنها جميعًا فتأتي بولد، أنَّه يلحقهما نسبُ الولد ويكون ولدَهما؛ لأنَّ الولد يلحق من النكاح الفاسد كما يلحق من النكاح الصحيح، والحدُّ يسقط عنهما بشبهة الملك التي حصلت لهما في الأمَة، قال: وإلى هذا ذهب أصحابنا وأبو حنيفة»[2].

قال: «وإن قال رجلٌ لرجلٍ يا لوطيّ لم يكن قاذفًا له؛ لأنَّه أضافه إلى لوط عليه السلام، وهو بالمدح أشبهُ عندي، ولا يجب الحدُّ بذلك؛ لأنَّ نسبه ذلك احتمل أن يكون نسباً إلى الفعل، واحتمل أن يكون نسباً إلى لوط عليه السلام ، فإذا اعترضت الشبهة؛ سقطَ الحدُّ عندها، وإلى هذا ذهب أصحابنا»[3].

قال: «ومن وجدَ منهُ رائحةَ الخمر لم يلزمه الحدُّ؛ لأنَّه يمكن أن يكون مكروهاً ويمكن أن يكون قد وضعه في فيه ثمَّ تركه، والموجبُ عليه الحدُّ من أصحابنا محتاجٌ إلى دليل مع احتمال الشبهة»[4].

قاعدة: إذا اجتمع فرضان؛ فإنّ فرض كلّ واحد منهما غير الآخر

معنى القاعدة:

إن الأمر إذا توجَّه إلى العبد بأداء فريضة من الفرائض وتوجَّه إليه أمرٌ آخر بأداء فرضٍ غير الفرض الأوَّل؛ فإنَّ العبدَ يكون مخاطباً بأداء الأمرين ولا يغني أداء فرض عن فرض، ولا تبرأ ذمَّته منه، ولا يكونُ خارجاً من واجبِ ما أُمر به إلا بفعل كلِّ أمرٍ بحالهِ.

ويقرِّر أبو محمد هذه القاعدة ناصّاً عليها بنفس الصياغة: «إذا اجتمع فرضان فإنَّ فرضَ كلّ واحدٍ منهما غير الآخر»[5]. وكما سيلاحَظ من الفروع الفقهية أنَّه يخالف في غالبها أصحابُه لهذا الأصلَ الذي سار عليه.

(1) الجامع، 2/362 ـ 364.

(2) المصدر السابق، 2/165.

(3) المصدر السابق، 2/476.

(4) المصدر السابق، 2/550.

(5) المصدر السابق، 1/374.

الفروع الفقهية:

- قال: «واختلفَ أصحابُنا في المرأة تجامِع ثم تحيضَ قبلَ الاغتسالِ فقالَ بعضهم: إذا طهُرت اغتسلت غسلاً واحداً للجميع، وهو قول أكثرهم، وقال بعضهم: عليها غُسلان، وهو الذي نختارهُ؛ لأنَّ الله تعالى أوجبَ على الجنب التطهُّر بقوله جلَّ ذكره: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: 6]. فهذه لفظةٌ مشتملةٌ على الذكور والإناث فعليها الاغتسال من الجنابة بأمر الله تعالى لها بذلك، وقد أمرها الرسول ﷺ عند إدبار حيضها بالاغتسال؛ لقوله ﷺ: «**إذا أدبرت الحيضة فاغتسلي وصلي**»، فعليها أن تغتسل بالسنة والكتاب غسلين»[(1)]».
- قال: «واختلف أصحابنا في الجنب يغتسل للجمعة فقال بعضهم: يجزيه ذلك للجنابة ويكون متطهِّرًا، وقال بعضهم: لا يجزيه ذلك عن طهارته للصلاة من الجنابة، وهذا هو القول عندي، والنظرُ يوجبه، والسنة تؤيّده»[(2)].
- قال: «والواجبُ على الجنب أن يتطهَّر للصلاةِ قبل الاغتسال ثمَّ يغتسل؛ لأنَّه مخاطَبٌ عند قيامه للصلاة بالطهارتين جميعًا إذا كان جنبًا بظاهر الآية والله أعلم، وقد قال بعض أصحابنا أنَّ عليه إحدى الطهارتين: غسلَ الأعضاء إذا كان محدِثًا من غير جنابة، وغسلَ سائر البدن إذا كان جُنبًا»[(3)].
- قال: «واختلَف أصحابُنا في الحدود إذا اجتمعت على رجل وكانت مختلفة، قال بعضهم: يبدأ بالأخفّ ثم الأشدّ، حتى يأتيَ الإمام عليها كلَّها. وقال محمد بن محبوب: يبدأ بالقتل فإنه يأتي على الجميع، والنظرُ يوجب عندي أن تُقام على من استحقَّ منه إقامة الحدّ عليها، يبدأ بالأوَّل ثم الثاني والله أعلم»[(4)].

الاستثناء:

- «إن توضأ لنافلة أو لقراءة مصحف أو لجنازة أو سجود قراءة قرآن أجزأه أن يصلي به الفرائض؛ لأن الفرض رفع الحدث»[(5)].

---

(1) الجامع، 331/1 و375.
(2) المصدر السابق، 318/1.
(3) المصدر السابق، 312/1.
(4) المصدر السابق، 529/2.
(5) المصدر السابق، 318/2.

- قال: «إذا ماتت المرأة وقد طهرت من الحيض أو من الجنب؛ أجزأها غسل واحد؛ لأنّ غسل الميت فرضٌ على الأحياء، وغسل الحائض والجنب هو المتعبَّد به في حال حياته فلا ينتقل إلى غيره»[1].

قاعدة: الإقرار متى تضمَّن حكمًا على الغير لم يُقبل

معنى القاعدة:

الإقرارُ هو من أقوى طرُق الإثبات، فعندما يقرُّ الإنسانُ وهو صاحب أهليةٍ بشيء؛ يؤخذ بإقراره فينتقلُ المالُ الذي أقرَّ به للغير، ويقام عليه الحدُّ بموجب إقراره، حتى إنه يخرج من الملَّة إذا أقرَّ بالشرك، فالإقرارُ طريقٌ من الطرق التي يثبت بها الحكم عليه بما أقرَّ به. أمَّا إذا أقرَّ بإقرارٍ يتضمَّن حُكْمًا على الغير فهو من قبيل الشهادة ليس إلَّا، ولا يحكمُ بمجرَّد إقرارِه بشيء من الأحكام على الغير، وإن كان في إقراره ما يلزمه في خاصَّة نفسه وما يلزم الغير أخذ عليه ما يلزمه بنفسه ولم يقبل ما يلزم الغير.

وقد نصَّ العلَّامة أبو محمد في أكثر من موضع على القاعدة بهذا التعبير أنَّ: «الإقرار متى تضمن حُكمًا على الغير؛ لم يُقبل»[2]. ويقول: «واتَّفق أصحابنا فيما تناهى إلينا عنهم أنَّ إقرارَ العبيد فيما يخصّهم في أنفسهم، أو في مال في أيديهم، أو فيما يوجِب حكمًا على ساداتهم؛ غيرُ مقبولٍ منهم»[3].

الفروع الفقهية:

قال: «إذا أقرَّ العبدُ بالزنا لم يُقبل قوله؛ لأنَّه حكمٌ على الغير: «وذلكَ أنَّه ملك لسيده، فإقراره لا يؤثِّر على ملك السيد»[4]». قال: «وفي إقرارِ العبد على نفسه إتلافُ مال سيِّده، فالإقرار بالسرقة وغيرها غيرُ مقبول منه، فإن ثبت عند الإمام سرقته بشاهدي عدْلٍ؛ وجبَ قطعُه لقوله جلَّ ذكره: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾» [المائدة: 38][5].

«وإذا وجد صبيّ منبوذ فأقر له رجل بنسب منه أنَّه ولد له وعند المنبوذ مالٌ فطلب الرجل أخذ المال؛ لم يُدفع إليه»[6].

(1) الجامع، 363/2.
(2) المصدر السابق، 374/2 - 276.
(3) المصدر السابق، 276.
(4) المصدر السابق، 527/2.
(5) المصدر السابق، 276/2.
(6) المصدر السابق، 447/2.

قال: «وإذا أقرَّ وارثٌ بوارث معه، فإنَّ إقــرارَه يثبُت عليه فيما يخصُّه من ميراثه، ولا يُقبل فيما يُثبِت النســب، ووافق أصحابَنا علــى هذه المقالة أبو حنيفــة ومالكٌ فألزموه ما يلزمه في نفســه، وأسقطوا من إقراره ما يكونُ فيه حكمٌ على الغير»[1].

قال: «وإذا أقرَّ أحــدُ الورثة بديْنٍ على الميــت يحيطُ بحصَّته، قال بعــض أصحابنا: عليه فيما يخصُّه من الميراث ممَّا أقرَّ به على الميت. وقال بعضهم: عليه إخراجُ ما أقرَّ به على الميِّت من دَيْن في حصَّته وإن اســتفرغ الدَّيْن حصَّته من الميراث فهذا القولُ عندي؛ لأنَّه أقرَّ بأنَّه لا ميراثَ لهُ بعد الدين والله أعلم»[2].

قال: «وإن أقرَّت الأمَة بولد لغير سيِّدها لم يُقبل منها؛ لأنَّ النسبَ حقٌّ للولد، فإقرارُها لا يزيلُ ما يثبت للولد من حقِّه»[3].

قال: «وإذا بــاعَ الرجل الأمَة ولم يقرّ بوطئهــا ولا يُعلم ذلك منه، فلمَّا وضعت عند المشــتري ادَّعــى أنَّ الحملَ منه؛ لم يُقبــل إقرارُه، ولو قبل وجــبَ الحكم بردِّ الجارية والولــد، والإقرارُ متى تضمَّن حُكْماً على الغير لم يُقبل»[4].

قاعدة: الأبدال يرتفع حكمها بوجودِ المبدَل منها

معنى القاعدة:

إنَّ الشريعةَ الإســلاميةَ قد قرَّرت في بعض الأحكامِ اســتعمالَ البدلِ المعيّن للفعل الواجب عند عدمِ القُدرة علــى فعل المبدَل منه، أو عند عــدم وجودِه، فإذا تمكَّن المكلَّف مــن فعل المبدلِ منه لا يحقُّ له الأخذُ بالبدل، وكذلك إذا كانَ المبدَل منه معدوماً ثمَّ وجد. وقد يُباح اللجوءُ إلى البدل تخفيفاً للمشــقَّة، أو بسببِ الخوف، فإذا زالت الأسباب المبيحة لاســتعمال البدلِ وجبَ الرجوع إلى الأصلِ.

وقد قرَّر أبو محمَّد هذه القاعدة وصاغها بقوله: «جميعُ الأبدالِ كلّها المتّفق عليها يرتفع حكمها بوجود المبدَل منها»[5].

(1) الجامع، 602/2.
(2) المصدر السابق، 603/2.
(3) المصدر السابق، 373/2.
(4) المصدر السابق، 374/2.
(5) المصدر السابق، 115/2.

الفروع الفقهية:

- قال: «المعتدَّة الآيسةُ من الحيض بالأيام ثمَّ ترى الحيض؛ فإنها تَرجع بعد أن دخلت في البدل إلى الحيض فتعتدُّ به»[1]. وكذلك حُكْم الصغيرة المعتدَّة بالأيام ترجعُ إلى الحيض إذا رأت الدم في أثناء عدَّتها.
- قال: «كذلك يجبُ أن يكون المكفر بالصيام إذا وجد الرقبة قبل أن يتمَّ الفرض الذي دخل فيه من الكفارة بالصيام الذي هو بدل من الرقبة؛ أن يرجع إلى الرقبة»[2].
- قال: «وكذلك المتيمِّم إذًا وجدَ الماءَ قبل أن يتمَّ الفرض الذي دخل فيه أن يرجعَ إلى الماء»[3].

وعلى قاعدته هذه يرى أنَّ من صلَّى بالتيمّم ناسياً للماءِ في رحله، أو كفّر بالصيام وهو ناسٍ أنّه يملك الرقبة، وقد فرغ من العمل أنَّ الإعادة تلزمه؛ لأنَّه جاءَ بالبدَل مع وجودِ المبدل منه[4].

الاستثناء:

يرى جوازُ نكاحِ الأمَة ولو أمن العنت وتمكّن من زواج الحرة، ويُحمَل قول اللّه تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا ﴾ [النساء: 25] على التأديب لا على الإيجاب، وقد احتجَّ على العلامة موسى بن علي الذي يرى أنَّ الأمَة بدلٌ من الحرَّة وأطالَ النقاش[5].

المسافرُ إذا صلَّى بالتيمُّم وهو ناسٍ للماءِ في رحله وقد فرغَ من الصلاة؛ أنَّه لا بدلَ عليه بسبب عدمِ القدرة على استعمالِ الماء بالنسيان، ولوجودِ عذرٍ آخرَ وهو السفر المبيح للتيمُّم[6].

قاعدة: ما لا يَقبل التبعيضَ فاختيار بعضه كاختيار كلّه

معنى القاعدة:

إنَّ الشيءَ إذا كان لا يقبل التجزئة من الأحكام، فأمَّا أن يستعمل كلّه أو يتركه كلّه، فلو اختار المكلَّف البعضَ منه ثبتَ الحكم عليه كلّه كان هذا الاختيار استعمالاً أو إسقاطاً، فإنَّ بعضَ الفقهاء يجعلُ القاعدةَ ذات شقّين فيقولون: ما لا يقبل التبعيضَ فاختيارُ بعضِه كاختيار كلِّه، وإسقاطُ بعضه كإسقاط كلِّه.

(1) الجامع، 115/2.
(2) المصدر السابق، 115/2.
(3) المصدر السابق، 115/2.
(4) المصدر السابق، 346/1 ـ 350.
(5) المصدر السابق، 112/2.
(6) المصدر السابق، 350/1.

وعبَّر أبو محمد عن القاعدة في معرض احتجاجه على مسائل الطلاق قائلاً: «من قبيل أنَّ الطلاق لا يتبعَّض فذكر البعض مع الإضافة إلى عدد يوجب ذلك العدد الصحيح»[1]. وقريبٌ من هذا ما ذكره ابن نُجيْم الحنفيِّ في صيغة القاعدة بقوله: «ذكر بعض ما لا يتجزَّأ كذكر كلّه»[2].

الفروع الفقهية:

- قال: «وإن قال: أنت طالق نصفي تطليقة؛ فإنها تُطلَّق واحدةً، وإن قال أنت طالقٌ نصفي تطليقتين؛ فإنها تطلَّق اثنتين»[3].
- قال: «وعدَّة الأمَة على النصف من عدَّة الحرَّة إلا الحامل، فإنها تستوي معها المدَّةُ، فطلاقُها اثنتان وعدَّتها بالحيض حيضتان؛ لعدم معرفة النصف من ذلك»[4].
- قال: «واتَّفق أصحابُنا في أنَّ الرجل يعتق شِقْصاً له في عبد أنَّ العِتق يسري فيه، والحريةُ بذلك قد حصلت للمعتَق»[5].

قاعدة: العقود موقوفةٌ على إجازة من يملكها إذا وقعت بغير أمر مالكها

معنى القاعدة:

الأصلُ أن تقع العقود من مالكها في عقود المعاملات وعقود النكاح، فيكونُ الإيجاب من المالك للأمر، أو وكيله والقائم مقامه بتفويض شرعيٍّ، ومع هذا فقد تقع مثلُ هذه العقود من الأجنبيِّ أو الفضولي الذي لا ملك له ولا تفويضَ، فلا تكونُ باطلةً بل هي موقوفةٌ على رضا مالكها، فإن أمضاها مضتْ صحيحةً نافذةً، وإنْ أبطلها بطَلَتْ.

واستدلَّ أبو محمد بأنَّ النبي ﷺ دفع إلى حكيم بن حزام أو عُروة البارقي ديناراً وأمره أن يشتري له به أضحية، فاشترى به شاة فباعها بدينارين، ثمَّ اشترى شاةً بدينار، وأتى النبي ﷺ بشاة ودينار؛ فدعا له بالبركة، وأمرَه أن يتصدَّق بالدينار، دلَّ على رضاه عليه السلام ببيع حكيم الشاة الأولى، وقد باعها بغير أمره ولم نجد عن النبي ﷺ أنه أنكر بيع الشاة التي كان اشتراها له، ولو لم يكن ذلك جائزًا؛ لقال له: رُدّ الدينارين على مشتري الشاة الأولى

---

(1) الجامع، 170/2.
(2) انظر: عبد العزيز عزام: القواعد الفقهية، ص377.
(3) الجامع، 170/2.
(4) المصدر السابق، 154/2.
(5) المصدر السابق، 241/2.

واسترجعها منه؛ لأنَّ هذا سبيل البيع الفاسد، فثبوت هذا الخبر واستفاضته في أهل النقل يدلُّ على ما قلنا[1].

الفروع الفقهية:

- قال: «عقدُ زواجِ الصبية في حال لا رأيَ لها أنها إذا ملكت أمرها وصارَ لها رأي؛ أنَّ الخيَار لها»[2].
- قال: «إنَّ الأمة إذا زوَّجها سـيِّدها وهي لا تملك أمرها ثمُ أُعتقت فملَكتْ أمرها؛ أنَّ لها الخيـار إذا أُعتقت، والنـكاحُ موقوفٌ على رضاهـا بعد العتق إلى أن تختـار الإقامةَ أو الفسخ»[3].
- قال: «الرجل يأكل من مال غيره بغير أمره ثمَّ يبيحه له المالك فيبرأُ بإجازته»[4].
- قال: «لو باع مالاً لغيـره بغيرِ أمرِ مالكه فأجاز المالك؛ جاز بيعـه. قال: فهذا يدلُّ على أنَّ البيع كان واقعاً، وهو موقوفٌ على إجازة المالك»[5].
- قال: «المرأةُ إذا عُقـد عليها بغير أمرها صغيرةً كانت أو كبيـرةً؛ كان موقوفا على إجازتها، فإن أجازت جازَ، وإن أنكرت انْفسَخَ»[6].

قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام

معنى القاعدة:

إذا كان هناك أمرٌ حـلالٌ وخالطَه ما يقتضـي الحِرمة؛ فإنَّ الابتعاد عن الحـرام مرجَّحٌ، فقد جاء النهيُ من السنة عن الدخول في المشتبه به خشية الوقوع في الحرام، قال ﷺ: «**الحلالُ بيِّن والحرام بيِّنٌ وبينهما أمورٌ مشْـتَبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام**». ويروى حديث: «**ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرامُ الحلالَ**». لكنَّ أهل العلم بالحديث قالوا: لا أصلَ له[7].

(1) الجامع، 125/2.
(2) المصدر السابق، 124/2.
(3) المصدر السابق، 124/2.
(4) المصدر السابق، 125/2.
(5) المصدر السابق، 125/2.
(6) المصدر السابق، 125/2.
(7) عبد العزيز عزام: القواعد الفقهية، ص240.

وقد عبَّــر أبو محمد عن هذه القاعدة بقولــه: «إنَّ الحرام من الطعام وغيــره إذا خلط بحلال استُهلك به، حرامٌ أكله واستعمالُه في غير الأكل»[1].

الفروع الفقهية:

- قال: «اللبن إذا اختلط بغيره واســتُهلك فيه فإن كانت أمارته ظاهرةً فيمــا خالطه؛ فالتحريمُ به واقع، وحُكْمُه حكمُ الرضاعِ إذا تناول الصبيُّ منه في حال الرضاع، هذا على أصول أصحابنا»[2].
- الماءُ يختلطُ بالبول فتذهبُ عين البول فيه أنَّه يكون نجساً.
- النصرانية واليهودية إذا ماتت وفي بطنها حملٌ من مســلم، دُفنت مع أهل ملَّتها؛ لأنَّ الحمل الذي في بطنها لا تُعلم حقيقته أحيٌّ أو ميتٌ[3].
- لو حلف رجل بطلاق زوجته ثلاثاً إنْ وطئها، فوطِئهــا وطئاً جاوز بوطئه التقاء الختانين أنَّها تحرُم عليه أبداً، ويلزمه لها مهر ثانٍ، قال: وإنما الحدُّ ســاقطٌ بالشــبهة البينة؛ لاشــتراك الحلال بالحرام[4].
- لو أنَّ رجلاً وطئ امرأتَه في شــهر رمضان في الليل فطلَع الصبــحُ عليه فلم ينــزع حين علم بطلوع الصبح، وتشاغل فلم ينـزع من وقته، وبقي ماكثاً وإنْ كان أقلَّ القليل؛ أنه عاصٍ لربِّه في فعله، وعليه ما على من وطئ في نهار رمضان متعمِّداً[5].
- ومن هذا القبيل إذا اجتمعت الطاعــة والمعصية غلبت المعصيــة، فالمغتصِب للماء لا يحلُّ لــه استعماله للطهارة، فان استعمله كان عاصياً لربه؛ لأن الطهارة عبادةٌ ويستحقُّ على فعلها الثواب، واستعمالُ الماء المغتصَب معصيةٌ، فلا يكون فعلُ الطاعة أولى من ترك المعصية[6].

الاستثناء:

ويستثنى من المســألتين الأوَّليين إذا اســتهلك اللبن في الماء ولم تكن للبن أمارةٌ فلا يعطى حكمَ التحريم في الرضاع، وكذلك إذا اســتهلكت النجاســة في الماء ولم يظهــرْ لها لونٌ ولا طعمٌ ولا ريحٌ فإنَّه طاهرٌ. هذا هو رأيُ أبي محمَّد[7].

---

(1) الجامع، 454/2 ـ 455.
(2) المصدر السابق، 454/2.
(3) المصدر السابق، 427/1.
(4) المصدر السابق، 183/2.
(5) المصدر السابق، 184/2.
(6) المصدر السابق، 276/1.
(7) المصدر السابق، 292/1 ـ 294.

ضابط: الهبة لا تثبُت إلا بالقبض[1]

اختلفَ الناس في الهبة هل هي متوقِّفة على القَبول والقبض أو تصحُّ بدونهما، واحتجَّ العلامة أبو محمَّد للقول الأول بأنّ أبا بكر الصديق وهبَ لعائشةَ ابنته ﵄ نخلاً كانت له بالمدينة، فلمَّا حضرته الوفاة جعله ميراثاً، فتكلَّمت عائشة في ذلك، فقال لها أبوها: يا بنيَّتي إنَّكِ لم تقبضيه، وإنَّه الآن مالُ الوارث. فلم ينقل أنَّ أحداً عابه بذلك ولا أنكرَ عليه[2].

من فروعها:

- لا تجوز هبة الدين؛ لأن ما في الذمة معدوم غير موجود فلا يصح فيه القبض[3].
- اختلفَ أصحابُنا في هبة المشاع فلم يجزها أكثرهم لعدم صحَّة القبض لها، ولتعذُّر قبض الحصَّة من المشاع[4].
- اختلفَ أصحابُنا في الهبة يقبضها الموهوب له ثمَّ يردُّها بعد ذلك إلى من كان وهبها له، فقال أكثرهم: ليسَ على الأوَّل قبضٌ فيها؛ لأنَّ الأصلَ من عنده، وقال بعضهم منهم سعيد بن محرز: لا يصحُّ له إلا بالقبض، وهذا القول أشيقُ إلى النفس والحجَّة توجبه؛ لأنَّ الملك قد انتقل إلى الحال الثانية كما انتقل في الحال الأولى[5].

ضابط: التيمُّم لا يصحُّ إلا لصلاة واحدة:

قال: لا يجوزُ أن يصلّي المصلي صلاتين فريضتين بتيمُّم واحدٍ إلا في حالة جمعِهما، فإنَّهما في الحكمِ في الصلاة كصلاة واحدة. وإنما جازت صلاةُ التطوُّع المتعدِّدة بتيمُّم واحدٍ؛ لأنَّ التيمُّم لا يجوزُ للفريضتين إلا بعدَ دخولِ وقتهما، والتيمُّم للتطوّع جائزٌ في كلِّ وقت إذا أراد المصلِّي التطوع، وليس للمتطوع وقت معلوم، والفرضُ له وقت معلوم. ووجه آخر هو ما اجتمعوا عليه من أنَّ تكبيرة الإحرام لا يجوزُ للمصلِّي بها فريضتان، ويجوزُ أن يصلِّي بها للتطوّع ما شاء المصلي في مقامه[6].

---

(1) الجامع، 417/2.
(2) المصدر السابق، 415/2.
(3) المصدر السابق، 418/2.
(4) المصدر السابق، 419/2.
(5) المصدر السابق، 418/2.
(6) المصدر السابق، 334/1.

ضابط: إذا وجد الماء للاستنجاء لم يكن له الاستعاضةُ بغيره[1]

أي أنَّ الإنسانَ يمكنُ أن يستنجي بالأحجار وما شابهها مع عدم الماء ويكتفي بذلك، أمَّا إذا وجد الماءَ فلا بدَّ من استعماله والتطهُّر به. ولا مانع من الجمع بينه وبين الحجر. واستدلَّ أبُو محمّد على ذلك بأنَّ العلماءَ اتَّفقوا أنَّ المراد بالاستنجاء التنظيفُ، لذلك ذهب بعضهم إلى الاجتزاء بحجرٍ واحدٍ له ثلاثة وجوهٍ، وبعضهم أطلَق الاجتزاءَ بما يُنقيه، وقد أجمع الكلُّ على تصويبنا باستعمال الماء، ولا شكَّ أنَّ التنظيفَ بالماء هو الأصلُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48][2].

ضابط: النوم الذي ينقض الطهارةَ هو مخصوصٌ بالاضطجاع[3].

واستدلَّ أبو محمَّد بالحديث: «**إن الوضوء على من نام مضطجعاً**»، ومن طريق ابن عباس أنَّ النبي اللّٰه ﷺ سجد فنام حتى غط فنفخ فقام فصلّى، فقلت: يا رسول اللّٰه نمت، فقال: «**إنما الوضوء على من نام مضطجعاً**»[4].

قال: «وذهب أكثر أصحابنا على أنَّ من نام متكئاً وزالت مقعدته عن موضع استواء جلوسه انتقضتْ طهارتُه»، وقال بعض منهم: إنَّ طهارته لا تنتقض حتى يضع جنبه نائماً، وهذا القولُ مع قلَّة استعمالهم له عندي أنظرُ؛ لأنَّ السنة تشهد لصحته[5].

ضابط: من أصبح جنباً أصبح مفطرًا.

قال وأجمعَ أصحابنا على ما تناهى إلينا منهم أنَّ من تعمَّد لتأخير الغسل وهو جنب في شهر رمضان؛ أنَّه يُصبح مفطراً، لما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**من أصبح جنباً أصبح مفطرًا**»[6].

ضابط: كلُّ قرض جرّ منفعة لم يجز.

والأصلُ في هذا أنَّ النبي ﷺ نهى عن قرض جرَّ منفعة[7].

---

(1) الجامع، 284/1.
(2) المصدر السابق، 285/1.
(3) المصدر السابق، 286/1.
(4) المصدر السابق، 286/1.
(5) المصدر السابق، 326/1.
(6) المصدر السابق، 314/1.
(7) المصدر السابق، 413/2.

قال: «فمن أقرضَ قرضاً لنفع صارَ إليه، كان عليه ردُّه، وهو أن يسكنَ الرجل رجلاً بيتاً له شهراً على أن يقرضه دينارًا أو درهما؛ فهذا لا يجوز، وعلى الساكن كراءُ البيت لصاحبه وله استرجاع ديناره، وكذلك لو أقرض دراهم مكسرة ليدفع إليه بدلها دراهم صحاحاً؛ كان على المقترض ردُّ ما أخذَ أو مثلَه مع التوبة»[1].

ضابط: الماءُ طاهرٌ إذا لم تكن فيه شيءٌ من إمارة النجاسة[2].

لم يختلف المسلمون في هذا الضابط إذا كان الماء كثيراً، وأمَّا إذا كان الماءُ قليلاً ووقعت فيه النجاسة فالخلاف واقع بين العلماء، والذي يذهب إليه أبو محمَّد أنَّ هذا الضابط يسري في قليل الماء وكثيره، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48].

وفي مسألة مخالَطة الماءِ لقليل من البول قال: قد وردَ في القرآن أنَّ الماء طهورٌ، فهذا الظاهر يوجبُ أن يكونَ البولُ قد طهر بغلبة الماء عليه، مع ارتفاع أعلام النجاسة وهي اللون والطعم والريح، فإنَّ الله ﷻ قلب عينه؛ لأنَّه جل وعلا يجعل الماء بولاً والبولَ ماءً. قال: وأجمع المسلمون أنَّ الماءَ قد يحكم له بالطهارة، وإن حلّت النجاسة ما لم يتغيَّر له لون أو طعم أو ريح، وإنَّما اختلفوا في الحدود والنهايات. والحدود للّه تعالى وليس لأحد من الأمَّة أن يضع حدّاً يوجب بوضعه في الشريعة حكما إلَّا أن يتولى وضعُ ذلك كتابٌ ناطقٌ، أو سنَّةٌ ينقلها صادقٌ عن صادقٍ، أو يتّفق على ذلك علماء الأمَّة. واستدلَّ بقول النبي ﷺ: «**الماءُ لا ينجّسه شيءٌ إلا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه**»، وليس للعقول مجالٌ عند ورود الشرع[3].






(1) الجامع، 413/2.

(2) المصدر السابق، 292/1.

(3) المصدر السابق، 292/1 ـ 294.

القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدمي من خلال كتابه «المعتبر»

د. مصطفى صالح باجو

أستاذ بكلية الشريعة والقانون، مسقط



مقدمـــة:

تتناول الدراسـة تعريفاً بالإمـام الكدمي وتراثه وخصائـص مؤلَّفاته، ومنهجـه الأصولي، ثمَّ القواعـد الفقهية وتطبيقاتها عنـد الكدمي، وتتركَّز على كتـاب المعتبر أنموذجـاً. وتأخذ القواعد الكبرى المعروفة وما تفرَّع عنها من قواعد جزئية، وتطبيقاتها على المسائل الفقهية.

وذلك وفق العناصر الآتية:

1 ـ **قاعدة: الأمور بمقاصدها. وما يتفرَّع عنها:**

- تحوُّل النية في ظروف خاصَّة.
- التراضي لا يبيح الحرام، وكلُّ شرط يخالفُ أصول الشريعة باطلٌ.
- الفرق بين العمد والخطأ في الأحكام.

2 ـ **قاعدة: اليقين لا يزول بالشكِّ:**

- استصحاب الأصل، والأصلُ بقاء ما كان على ما كان.
- الطهارة أصلٌ والنجاسة عارضٌ.
- الحكم في المسائل المشْتبهات.
- البناءُ على الأحوطِ.
- اعتماد الأصول أولى من الاحتياط.
- الاحتياطُ جائزٌ في مواضع السعة.

- الموازنة بين قاعدتي اليقين والاحتياط.
- تطبيق مبدأ الاستصحاب في الوَلاية والبراءة.

3 ـ **المشقة تجلب التيسير. وما يتفرع عنها:**

- الضرورة تقدَّر بقدرها وتَرتبط بموجبها.
- يُغتفر في البقاءِ ما لا يُغتفر في الابتداء.
- الأصلُ والبدل لا يجتمعان، والبدلُ يقوم مقام الأصل.
- قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال.
- الخطأ والضمان.
- الموازنة بين الرُّخَص الشرعية عند الضرورة.
- لا يضيعُ مالٌ في الإسلام.

4 ـ **قاعدة: العادة محكّمة:**

- العُرف وأثره على الأحكام.
- بناء الأحكام على الأسماء.
- تتغيَّر الأحكام بتغيُّر الأسماء والأحوال.
- الحكمُ للأغلب من الأحوال.
- العِبرة للغالب الشائع لا للنادر. والحكم بالنظر إلى الغالب.

5 ـ **قواعدُ متفرِّقةٌ:**

- ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجبٌ.
- ما حرُم أخذه حرم إعطاؤه.
- ما حرُم فعله حرُم طلبه.
- لا ينبني على الفاسد حكمٌ.
- التعليل وقياسُ الشَّبه في النجاسات.
- الشبه لا يستلزم تساويَ الأحكامِ ضرورة.
- الشهادةُ حجَّةٌ ظاهرةٌ.

الخاتمة.

تعريفٌ بالإمام الكدميّ:

يشــكو الدارســون للتراث العُماني وتاريــخِ أعلامه من نُــدرة المعلومات المتوفِّــرة حول هؤلاء الرجال، رغمَ ما يُشاع عنهم من إسهامٍ محمود في المسيرة العلمية لهذا البلد المعطاء.

لذلك لا أزعمُ الإحاطــة بالجوانب التاريخية للإمام الكدمي؛ نظراً لشــحِّ المصادر التي كتبت عنه، كعادتها فيما حفظت من شــذرات مشــتَّتة لا تعطي صورةً وافيةً لهؤلاء العلماء، بيْدَ أنها تُجمِع على أنَّ أبا سعيدٍ الكدمي كان عالماً من مشاهير علماء عُمَانَ.

فهو أبو ســعيد محمد بن ســعيد بن محمد بن ســعيد الناعبيّ الكدميّ. الناعبيّ نسبةً إلى قبيلة النعب من قبائل قُضاعة بن مالك بن حِمْيَرٍ، والكُدميّ نســبةً إلــى كُدَم، إحدى قرى منطقة بهلا في عُمان، وإن كان موطنه تحديدًا بلدة العارض من قرى كُدم[1]. فيها كانت حياته ووفاته.

وتُرجِّــح الدراســات أنَّ مولــدَه كان أوائلَ القــرنِ الرابع الهجريِّ، حوالى ســنةَ خمــسٍ وثلاثمائة للهجرة[2]. مستشهدة بحادثة تاريخية وهي أنَّ الإمام الكدمي تولّى مهمَّة حراسة السجن للإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب (تولّى الإمامة سنة 320هـ). وعمرُه آنذاك يناهز الخامسةَ عشرة.

أمَّا دراســتُه فكانت بنَـزْوى بيضة الإســلام على شــيوخ أجلاءَ، منهم: محمّد بن روح بن عربي الكندي[3]، ورمشقي بن راشد[4]، وأبو الحسن محمّد بن الحسن النـزويّ[5].

---

(1) البطاشي، سيف بن حمود، إتحاف الأعيان بسيرة أهل عُمان، ج1، ص282.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) محمد بن روح بن عربي (أبو عبد الله) (ق: 3 و4هـ).
هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن روح بن عربي الكندي النزوي، هو من أهل سمد نزوى وعلمائها الكبار، وزعيم النزوانية.
عاش زمن اســتيلاء العباســيين لعمان أوّل مرة، وشــهد أحداث القرامطة بها. من شــيوخه: أبو الحواري محمد بن الحواري، والشيخ مالك بن غسان بن خليد، وغيرهما من مشايخ نزوى ونواحيها. ومن تلاميذه: الشيخ أبو سعيد الكدمي.
من معاصريه محمد بن ســعيد بن أبي بكر، وأبو الحســن محمد بن الحســن، وعمر بن محمد بن عمر الــذي كان يكاتبه في قضايا العصر وشؤونه. وقف عن موسى بن موسى وراشد بن النظر، في خروجهما على الإمام الصلت بن مالك.
من آثاره رسالة في ذكر الأئمة المنصوبين في عُمان بعد خلع الإمام الصلت. وله أقوال فقهية كثيرة أثبتها من جاء بعده من العلماء.
ينظر ترجمته في: معجم أعلام الإباضية، (قســم المشرق) ترجمة رقم: 1163. (نســخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: ـ بيان الشــرع، 363/4. 144/21. 114/37. ـ الإهداء، مقدمة، 10. ـ ســيرة ابن مداد، 15. ـ الشــعاع الشــائع، 62. ـ إتحاف الأعيان، 210/1 ـ 213. ـ أصدق المناهج، 55. ـ الجامع، 402/1. ـ دليل أعلام عُمان، 145، 146. ـ فواكه العلوم، 246/1.

(4) رمشقي بن راشد (أبو عثمان)، من علماء القرن الرابع الهجري، ذكره الشيخ السيابي في الطبقة الخامسة.
كان واحدًا من أهل الحلّ والعقد في زمانه. شارك في تنصيب الإمام راشد بن الوليد على الدفاع.
كان معاصرًا لأبي عبد الله محمد بن روح، وأبي الحسن محمد بن الحسن وأبي محمد عبد الله بن بركة.
ينظر ترجمته في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمة رقم: 369. (نسخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: ـ بيان الشرع، 295/2؛ 212/4. ـ منهج الطالبين، 625/1. ـ أصدق المناهج، 55. ـ دليل أعلام عُمان، 67.

(5) محمد بــن أبي الحســن النزواني (ق: 4هـ) من علماء القــرن الرابع الهجري: عاصر ابن بركة وأبا ســعيد الكدمي، وأبا عبد الله =

وهؤلاء الشـيوخُ كانوا كما تصفهم المصادرُ أئمَّةً في الدين، وسـادةً للمتَّقيـن. فهو ينتمي إلى الطبقةِ الخامسة من علماءِ عمانَ.

كان واحداً من كبار علماء عُمَان المحقِّقين، إلى درجة أنَّه إذا أُطلق اسـمُ «أبو سعيد»؛ قُصِد به هو دونَ غيره.

عاصرَ من العلماءِ أبا إبراهيم محمد بن سعيد الإزكوي، وعبد الله بن محمَّد بن أبي المؤثِّر ...، وعاصرَ الإمامين العادلين سعيد بن عبد الله القرشيِّ، وراشد بن الوليد الكنديّ السمديّ النزويّ.

وقـد ذكر الكدميُّ من عاصَـره من الأئمة وهو الإمام سـعيد بن عبـد الله[1] بخيرٍ، وأثنى عليه ثناء حسـناً، وحفظ لنا سـيرتَه وما جرى في إمامته من أحداث، وذكـر حميدَ خصالِه، وأنَّه «كان رَحِمَهُ اللهُ لرعيَّته هيّناً رفيقاً، بارّاً بهم شـفيقاً، غضيضاً عن عوراتهم، مُقِيلاً لعثراتهم، بعيدَ الغضب عن مُسيئهم، قريبَ الرضا عن محسِنهم، مساوياً في الحقِّ بين شريفهم ودنيِّهم، وفقيرهم وغنيِّهـم، وبعيدِهم وعشـيرهِم، مُنـزلاً لهـم منازلهم، متفقِّداً لأمورهـم وأحوالهم، ومشـاوراً لمن هو دونَـه...»[2]. إلى آخرِ ما وصف مـن محامده التي اسـتوجبت رضا الناس بإمامته[3].

نشأ فقيراً من زخرف الحياة يقتات من نخلة واحدة يأكل تمرها، وكَرمَة واحدةٍ يبيعُ ثمرتَها لما يلزمه من كسوته.

وقد تزوَّج نسـاءً موسـراتٍ رغِبن في علمـه وزَهد في مالهـنَّ. واغتنى بالقناعة وتفـرَّغ للعلم، تحصيلاً، ثم تدريساً وتأليفاً.

= محمد بن روح، وغيرهم من المشايخ. يبدو أنه كان رستاقي الاتجاه في مسألة الصلت وراشد. تتلمذ على يديه أبو الحسن علي بن محمد البسيوي. يقول الشيخ أحمد السيابي: إنه المحشي على جامع أبي جعفر... ينظر ترجمته في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمة رقم: 1089. (نسخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: ـ سيرة ابن مداد، 24. ـ كشف الغمة، 475.

(1) سـعيد بن عبد الله الرحيلي أبو القاسم (ت: 328هـ): هو الإمام سـعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي، عالم من عائلة العلم والفقه فقد كان جدّه محبوب من حملة العلم من البصرة إلى عُمان، وكان أبوه وجده من أشـهر العلماء في القرن الثالث الهجري، وكان منزلهم بصحار من باطنة عُمان. بويع الإمام سعيد على الدفاع سنة 320هـ، بعد سنين طويلة من الحكم العباسـي، وقد بايعه الشـيخ الحواري بن عثمان، وعبد الله محمد بن أبي المؤثر وغيرهما. وسار في الرعية سيرة الحقّ والعدل حتى قال عنه الشـيخ أبو محمد بن أبي المؤثر إنّه لا يعلم أحدٌ أفضل وأعدل في عُمان من سعيد بن عبد الله إلا أن يكون الجلندى بن مسعود. توفي قتيلاً بمعركة مناتي سنة 328هـ. تنظر ترجمته في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمـة رقم: 513. (نسـخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: ـ كشـف الغمة، 477 ـ 478. ـ الفتـح المبين، 211. ـ تحفة الأعيان، 192/1 ـ 195. اللمعة المرضية، 19. ـ منهج الطالبين، 631/1. ـ دليل أعلام عُمان، 80.

(2) الاستقامة، ج2، ص98.

(3) المصدر السابق نفسه.

وفي هذه المعاني نظم السالميُّ أبياتاً فقال:

أبـو سـعيد نخلـة وكرمـة يملـك كـان شـاكراً للنعمـة
منهـا طعامـه ومـن كرمتـه ثيابـه لا مـن غنـى زوجتـه

ونظراً لمكانته العلمية فقد تولى الردودَ على الأسئلة التي كانت تردُ إلى الإمام حفص بن راشد في قضايا الإفتاء، وأصبحَ مرجعَ الإمامة في هذا الميدان[1].

ولم تحفظ المصادرُ لنا أسـماءَ تلامذتِه، إلَّا ولدَه سـعيدَ بـنَ محمد[2]. بينمـا كان معاصرُه ابنُ بركة ميسـوراً، ممَّا مكَّنه من إنشاء مدرسة ومسـكنٍ آوى إليه طلبةَ العلم وكفاهُم مُؤَنَ الحياة، فتوافدوا إليه من كلِّ البلدان حتى من المغرب الإسلاميِّ[3].

لقيـتْ أقوالُه وكتبُه القَبول والرضا مـن جمهرة الأئمَّة وجمهورِ الأمَّة. وهـو المرجعُ في الفتوى والأحكامِ عند الإباضية، ممَّا جعلَ العلماءَ في عُمَان يطلقون عليه: «إمام المذهب».

تراث الكدمي وشخصيته العلمية:

أمَّا تـراثُ الكدمي الخالدِ فهو ما خطَّته يمينُه من مؤلَّفات تجلَّت فيها مكانتُه العلمية ورئاسـتُه لأهل الاجتهـاد، حتى عُدَّ إمامَ المذهب، واصطلح الإمام السـالمي على تسـميته «**الإمام**» في كتابه مشارق أنوار العقول[4].

ونشيرُ إلى أبرز مؤلَّفاته التي تُعَدُّ مرآةَ فكره، وشاهداً على منـزلته العلمية ومنهجه في الفتوى والتأليف.

---

(1) الشيخ أحمد السيابي، المرجع السابق، ص18.

(2) لعـل من تلامذته: عبد الله بن محمد أبو محمود (ق: 4هـ): هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن زنباع، من علماء القرن الرابع الهجري. يبدو أنه تعلم على يد الشـيخ أبي سـعيد الكدمي، إذ كان يقيّد عنه العلم ويسأله في شؤون الفقه والمعرفة. ينظر ترجمته في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمة رقم: 815. (نسخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: بيان الشرع، 223/36، 95/37، 430/40، 444. ـ سيرة ابن مداد، 14. ـ إتحاف الأعيان، 435/1.

(3) ينظر ترجمة الكدمي مفصّلة في البحوث المقدمة لندوة: قراءة في فكر الإمام الكدمي، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافـة، أيام 11 ـ 12 صفر 1421هـ 15 ـ 16 مايو 2000م. الطبعـة الأولى، 1422هـ/ 2001م. وبخاصة بحث: الشـيخ أحمد بن سـعود السيابي، الإمام أبو سـعيد الكدمي، حياته وفكره. ـ وبحث الشيخ ناصر بن سليمان السابعي، كتاب الاستقامة للإمام أبي سعيد الكدمي، تحليل ودراسة. ـ وبحث الدكتور الطاهر محمد الدردير، كتاب الزيادة على كتاب الإشراف للعلّامة أبي سـعيد الكدمي. دراسـة مقارنة. كما وردت ترجمته وافية في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمة رقم: 1178. (نسـخة إلكترونية). واعتمد هذه المصادر: الجامع، 71/1، 156، 194. ـ المنهـج، 224/1. ـ اللمعة المرضية، 21. ـ أصدق المناهـج، 54. ـ المصنـف، 189/3، 268، 411. ـ الإباضية فـي مصر، 69، 55، 172. ـ تحفة الأعيـان، 194/1. ـ إتحاف الأعيان، 219/1. ـ دليل أعلام عُمان، 146.

(4) السالمي، نورالدين عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، ج1، ص15.

كما تنمُّ هذه المؤلَّفات عن شخصيةٍ موسوعيةٍ كتبتْ في مجالاتِ العقيدةِ والفقهِ والتاريخِ، بأسلوبٍ متميِّز سِمَتُه الدقَّة والتأصيل، والموضوعيّة والإنصاف، والتزامُ الحقيقة العلمية والاستنادِ إلى الدليل.

ويصفُ الشيخُ أحمد السيابي فكرَ الكدمي بالشمولية والسعة، «فهو العقديُّ المتكلِّم، والأصوليُّ، والفقيهُ، والمؤرِّخُ، والناظمُ للشعر، تدلُّ لذلك مؤلَّفاته القيِّمة المفيدة»[1].

وتتجلَّى هذه الحقيقة في كتبه المحفوظة: الاستقامة، والمعتبَر، والجامعُ المفيد، والزيادة على كتاب الإشراف للنيسابوري.

ويقول الشيخ أحمد الخليلي إنه «كمَا كانَ عالمًا جليلاً وكان شجاعاً مِقداماً، وبذلك كانت آراؤه تتَّفق مع شجاعتِه، ومما يُروى عنه قوله: «من تشجَّع بعلمه كمن تورَّع به». وهو بعيدٌ كلَّ البعد عن التنطُّع والجبن، وقد قال بنفسه: ليس العالمُ من حمل الناس على ورعه، وإنما العالم من أفتى الناس بما يسعُهم في الدين»[2].

مؤلَّفات الكدمي:

كتاب الاستقامة:

عاصر الكدميُّ الفتنةَ التي ثارت بعُمان بسبب عَزل موسى بن موسى للإمامِ الصلت بن مالك، وتوليته راشد بن النضر[3]، وما نجم عن هذا السطو والانقلاب من جدَلٍ حادٍّ بين العلماء، بين واقفٍ ومتولٍّ ومتبرئٍّ من موسى وراشد، لخروجهما على إمامٍ شرعي. فذهبت المدرسة الرستاقية بزعامة ابن بركة إلى التشديد والبراءة من موسى وراشد، وتولى الكدميُّ الردَّ على المدرسة الرستاقية، وتبنّى موقف الاعتدال بالوقوف وعدمِ البراءة. وكتبَ في ذلك كتابه الشهير «**الاستقامة في الولاية والبراءة والإمامة**»، أصّل فيه لقضية الولاية والبراءة وموجباتهما وشرائطهما، وفصَّل أحكامهما وحلَّلها تحليلاً دقيقاً، كما يُعتبر هذا الكتاب فلسفةً

---

(1) الشيخ أحمد السيابي، مرجع سابق، ص19.

(2) الشيخ أحمد الخليلي، التأصيل الفقهي عند أبي سعيد الكدمي، ضمن بحوث ندوة «قراءة في فكر الإمام الكدمي»، ص51.

(3) راشد بن النضر الفجحي اليحمدي (ت: 285هـ).

سار مع موسى بن موسى في عزل الصلت بن مالك بعدما كبر وضعف، فعزله موسى بن موسى وولى راشد بن النضر إمامًا سنة 273هـ. مما أثار افتراق أهل عُمان إلى فرقتين رستاقية بقيادة ابن بركة ونزوانية بقيادة أبي سعيد الكدمي. إلى أن جاء الإمام ناصر بن مرشد فوضع حدًّا لهذه التفرقة ووحد القلوب. وعرفت عُمان في عهده كثيرًا من الفتن والقلاقل.

وردت ترجمته مفصلة في: معجم أعلام الإباضية، (قسم المشرق) ترجمة رقم: 335. (نسخة إلكترونية). واعتمدت هذه المصادر: ـ تحفة الأعيان، 204/1، فما بعدها. ـ الشعاع الشائع، 36، 52. ـ غرس الصواب. عُمان عبر التاريخ، 199/2، 210، 213. ـ كشف الغمة، 264. الفتح المبين، 232. ـ دليل أعلام عُمان، 68.

لنظام الحكم وشرعيته في الإسلام، بما جعله معتمَد كلِّ الكتابات الإباضية اللاحقة في هذا الميدان.

وقد أشار بنفسه إلى سبب تأليف كتاب الاستقامة، بقوله: «فإنه لما امتُحن الضعفاء من المسلمين لفَقْد علمائهم في الدين، عظُمت عند ذلك المحنَةُ، وانفَتحتْ عليهم أبوابُ الفتنة، وانطلقتْ عليهم ألسنةٌ كانت محجوزةً، وظهرت ضغائنُ كانت مستورةً، ... وكثُر المدّعون للعلم بعد أن كان العلم قليلاً...، غير أنَّا نُكَنِّي عن ذكر كثيرٍ من تلك الأسباب التي يكثر بذكرها الخطاب، ويطول بوصفها الكتاب، ويورث بيننا الإحن والأعتاب، ولا يبلغ بنا إلى فائدة ولا شفاء»[1].

فقد بيّن سبب وضْعِ الكتاب والظروفَ المحيطةِ به، والغايةَ منه، وهو رَأْبُ الصدع وإطفاءُ الفتنة التي عمَّ بها الابتلاء، وتلك هي الفائدة والشفاء.

ويصف الشيخ أحمد الخليلي حال الناس إثر خلع الإمام الصلت بن مالك، إذ تأجَّجت فتنةٌ عمياءُ، «فنتج عن ذلك اختلافُ الآراء وكثرة التعصبات والغلوُّ بإعطاء القضية فوقَ ما تستحقُّ، وقد ضاق ضعفاءُ العلم ذرعاً من ذلك، ولم يدروا أيّ مسلك يسلكونَ، وبمن يقتدون حتى انبرى الإمامُ أبو سعيد فجلّى الموضوع أتمّ تجلية، وشرحه أوسعَ شرحٍ، في كتاب خصَّصه لذلك وهو كتاب «**الاستقامة**» الذي شرحَ فيه أحكامَ الولاية والبراءة وفصّل ما أَجْمَلَهُ مَنْ قَبلَه من العلماء، فأزاح ستارَ اللُّبس عن الحقيقة، فكان جديراً بأن يكون لمن بعد إماماً»[2].

وإلى جانب الأهمية العقدية للكتاب؛ فإنه يعدُّ مصدراً تاريخيًا مهمًا لتلك الحقبة التي عاشتها عُمان، وما توالى فيها من أحداث تتعلّق بالجانب السياسي والديني والاجتماعي، وهو منبعٌ ثريٌّ لدراسة لتلك الفترة الحسَّاسة التي تركت بصماتها بارزةً في التراث العلميِّ لعلماء عُمان حتى القرنِ العشرين.

كتاب المعتبر:

يُذكَر أنَّ هذا الكتابَ كان شرحاً لجامع ابن جعفر الأزكوي، وهذا الجامعُ من كتب الفقه المعتمَدة في الفتوى والقضاء بعُمان، تعقَّبه الإمام الكدمي بالإيضاح فكان حجم «**المعتبر**» تسعَ مجلَّدات، ولكنها فقدت ولم يَنجُ منها سوى جزأين، طُبعا في أربعة أجزاء، ويشهد لهذا القول مضمونُ الكتاب؛ إذ تناولَ الجزءان الأوَّلان منه قضايا العقيدة كالولاية والبراءة، بإسهاب، نظراً لحضورها القويِّ على الساحة الفكرية في عصر الكدمي، ثم بدأ في الجزء الثالث في الطهارات

(1) الكدمي، الاستقامة، ج1، ص12.

(2) الكدمي، المعتبر، مقدمة الشيخ أحمد الخليلي، ج1، ص5.

بدءًا بأحكام الحيض، والاستحاضة، والاستنجاء، وأسآر الحيوانات، وحكم طهارتها، وختَمه بالوضوء وأحكامه، وهو ما اتَّصل تناوُله في الجزء الرابع مع مسائل الاغتسال من الجنابة، وأحكام الجنب، والحائض، ثمَّ شرَع في موضوع الصلاة في آخر الكتاب وانقطع.

ولو حُفظ الكتاب كاملاً؛ لكان ذخيرةً فقهية ثرية لما تضمَّنه من تخريجات وتفصيل لمسائل عديدة لا يزال كثير منها مما تمَسُّ الحاجةُ إليه اليوم في واقعنا المعاصر من النوازل التي تحدث للمكلفين في شؤون الطهارات والعبادات. ولا ريب أنَّ المنهج نفسه يشمل أبواب المعاملات، والأنكحة، والجنايات، والعقوبات.

كتاب زيادات الإشراف:

لا يزال هذا الكتاب مخطوطاً، وهو زياداتٌ على كتاب **الإشراف على مسائل الخلاف** لأبي بكر بن المنذر النيسابوري الشافعي. أضاف إليه آراء فقهاء الإباضية في المسائل الفقهية المعروضة[1].

يقول الشيخ السالمي: «كتاب زيادات الإشراف لأبي سعيد أيضاً، وذلك أنه تعقّب كتاب الإشراف لأبي بكر محمد بن إبراهيم المشهور بابن المنذر النيسابوري المتوفى في سنة 317هـ، جمع فيه مذاهب الأئمَّة، وتعقَّبه أبو سعيد في كلِّ مسألةٍ ذكرها، فصحّح وضعّف، وقرّب وبعَّد»[2]. واستفادَ منه الشيخ محمد بن إبراهيم الكندي في فصولٍ طويلةٍ من كتابه «**المصنف**». ويذكر الشيخ أحمد بن سعود السيابي أنَّ صاحبَ المصنف نقل معظم هذا الكتاب[3]. فيكادُ يكون نسخةً ثانية من أصله المخطوط.

الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد:

وللكدمي فتاوى عديدة في مختلف أبواب الفقه الإسلامي جُمعت في كتاب كبير بعنوان «**الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**»، وقد طَبعتْهُ وزارةُ التراث القوميِّ والثقافةِ بعُمان في أربعة مجلَّدات. تصور منهجه في الاجتهاد وأسلوبه في حلِّ المشكلات التي تواجه الناس في حياتهم العملية، وفي هذه الفتاوى صورةٌ عن الكدمي الذي عايش همومَ الناس ونزل إلى واقعهم مرشداً وموجهاً، يبصِّر الناسَ بأحكام دينهم حتى يعبدوا الله عن علمٍ وبصيرة، كما أنَّ فيها صورةً عن المجتمع وما كان

(1) لم نتمكن من الاطلاع على أصل المخطوط، وقد أخبرني الدكتور سليم آل ثاني أنه سيتناوله ضمن بحثه «مقاصد الشريعة عند الكدمي من خلال كتابه زيادات الإشراف». كما قدم الدكتور محمد الطاهر الدرديري بحثًا إلى ندوة «قراءة في فكر الإمام أبي سعيد الكدمي»، بعنوان كتاب الزيادة على كتاب الإشراف للعلّامة أبي سعيد الكدمي. دراسة مقارنة. تناول مضمون الكتاب بإيجاز.

(2) السالمي، اللمعة المرضية من أشعة الإباضية، ص21.

(3) الشيخ أحمد السيابي، مرجع سابق، ص31.

يشغله من قضايا ومشكلات، وهي مصدرٌ وثيقٌ لمن أراد دراسةَ الحياة الاجتماعية في عصر الإمام الكدميّ.

التاريخ والشعر:

يُذْكر لأبي سعيد الكدمي كتابٌ في التاريخ يدعى «**التاريخيات**»، لكن لم تحفظهُ الأيامُ، ولا يمكن الحديثُ عنه لمجرَّد عنوانه.

كما حفِظت لنا المصادرُ من شعر الكدميِّ نونيته التي صاغ فيها أحداثَ عصره، وهي صورةٌ تاريخيةٌ أيضاً لتلك الوقائع المهمة، ورؤيةٌ شخصية لها بمنظور الإمام أبي سعيد.

كما توجد منظومةٌ كتبها جواباً لوالده سعيد[1].

خصائص الكدميّ في تآليفه:

اعتمادُ الدليل:

يتجلَّى ذلك في بناءِ اجتهاداته على مقتضيات أدلَّة الشريعة، وعدمِ تقديس الرجال رغم تقديرهم والاستئناس بآرائهم. ومن ذلك قوله: «وقولُنا قول المسلمين، وإنما نراعي مذاهبهم ونَرِدُ مشاربهم، وبالله التوفيق. ويُنظَر في هذا ولا يؤخذ من قولنا إلا بما وافق الحقَّ والصواب»[2].

وفي معرض الحديث عن نجاسة ميتة الحيوان الذي لا دمَ فيه واستناد بعض الفقهاء في ذلك إلى الذوق والعرف، قال: «وعندي أنَّ ما شابه المحرَّمة من الهوام مثل الحيات والأماحي وما أشبهها؛ لأنَّه تأكُل اللحم وتعدو كالسباع، وما شابه الحلال؛ فهو منه، مثل: الحشرات التي تستخبثها النفوس. وموضع الشبه إنما هو في الأكثرِ في مأكَلِها، والدليلُ على ذلك القول قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157]. وعندنا أنَّ الحرام ما حرَّمه الشرع، وليس بالنظر إلى استقذاره»[3].

الاستقلال الفكري والتواضع:

يتميَّزُ الكدميُّ باستقلاله الفكريِّ مع التواضع في عرض آرائه، ومن ذلك اعتمادُه عبارة: «ومعي»، وأحياناً يقول: «وعندي»، أو: «وفيما معي»، أو: «وفيما عندي». وهي عباراتٌ دالَّةٌ على

---

(1) الشيخ أحمد السيابي، مرجع سابق، 31 ـ 32.

(2) الكدمي، المعتبر، ج3، ص155.

(3) المصدر السابق، ج3، ص181.

استقلالية في الفكر، وتواضعٍ في الموقف، وإعمالٍ للرأي في فهم الأدلة والنصوص، أو آراءِ الفقهاء السابقين.

الأدبُ مع المخالِف واحتمالُ العذر له:

لقد كانَ الكدميُّ رئيسَ المدرسة النزوانية المعتدلة في موقفها من موسى بن موسى وراشد بن النضر. عند عزلهم الصلت بن مالك، فلم يتبرأ من موسى وراشد، بل احتملَ لهمَا عذراً، خلافاً لموقف ابن بركة المتشدِّد الذي اعتبر القضية ديناً، وألزمَ الناس فيها باعتقاد البراءة. وهو تضييقٌ لأمرٍ كانت للناس فيه سَعةٌ.

اعتمادُه العدل من الأقوال والآراء:

«ولا يعتمدُ قول قومنا ولا يقبل منه إلا ما وافق العدل، ولا فرق بين قول القائلين من الجميع. فمن وافق قولَه العدل فهو العدل، وإياه نعتمد وبه نأخذ، وإليه نستند، ومن خالف قوله العدل فلا يجوز قبول غير العدل فيه...، ولا نقول إنَّ أحداً من المسلمين من العلماء المهتدين يقول في الدين بغير ما وافقَ العدل، ولا ما يخالف العدل، إلَّا أنْ يكونَ منه ذلك على وجه الغَلط أو زلَّة يتوبُ منها تحريف[1] معنى ما قيل عنه ممَّن نقل عنه ذلك، أو في الأثر الذي جاء عنه في ذلك.

وقد يكونُ من علماءِ قومِنَا الصحيح من القول، وما يوافقون فيه أصحابنا في معنى الدين والرأي.

ولا يردُّ على أحدٍ من الخليقة شيئاً [كذا] من العدل، ولا يجوزُ ذلك ولا يُقبل من أحد من الخليقة ما يخالف العدل، ولا يجوز ذلك من الدين فيما يجوز أحكامه أحكام البدع وبتحليل الحرام وتحريم الحلال، وما يكون حكمه حكمَ الدعاوى. فكلُّ ذلك غيرُ جائزٍ قَبول الباطل منه، ولا ردّ حقّ مما يخالف حكم العدل بعلم بباطل ذلك أو بجهل»[2].

منهج الكدمي الأصولي:

كما يؤكِّد الشيخ أحمد الخليلي أنَّ الكدميَّ كان في ما دوَّنه من الفقه يدورُ مع الدليل، عميق النظر دقيق الفكر، يرجع إلى الأصول المجمَع عليها، وإلى جانبٍ من الأصول المختلف فيها كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، واستصحاب الأصل[3]. وإن لم يكن شغوفاً بالمصطلحاتِ التي درَج عليها علماء الأصول.

---

(1) ورد في الأصل: تخوف، والصواب: تحريف.
(2) الكدمي، المعتبر، ج3، ص210.
(3) الشيخ أحمد الخليلي، مرجع سابق، ص51 ـ 52.

وكان يَعتمدُ القرآنَ بالدرجة الأولى في اجتهاداته، ثمَّ السـنةَ النبويـةَ لا يتجاوزُهما إلى آراءِ الرجال ولو كانت آراء جمهور العلماء، ومن ذلك رأيُه في من دخلَ المسجدَ والإمامُ يخطب للجمعة، فقد اعتمد السـنة الصحيحة في ذلك وأنّ عليه أنْ يركع ركعتين، وأن لا مَعْدِلَ عن سنَّة النبيِّ إلى قول غيره من الناس.

ويتَّجه إلى القرآن يستنبط منه الحكم ويرجِّح به عند اختلاف الآراء، فقد قال بلزوم الغسل من الجنابة للمرأة، سـواء كانت جنابتها في يقظة أو منام؛ لثبوت اسم الجنابة عليها، ولدلالة النص القرآنـي: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۞ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۞ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴾ [الطارق: 5 ـ 7]. وفي آية أخرى قـال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [الإنسـان: 2]. وفسَّـر الأمشـاج بالمختلط، «وهو في معنى اختلاط نطفة الرجل ونطفة المرأة، وهما الأبوان، وقد سمَّاه الله كلَّه خَلْقَهُ، وسمّاه الله كلَّه ماءً دافقاً... ولما أَطلق اسمَ الجنابة بهذا المعنى كان كلاهما جُنباً، بهذا المعنى المتّفَق عليه، وهو متَّفق في الاسـم والمعنى من الرجل والمرأة على سواء»[1].

كما يرى وجوبَ صلاة الجماعة على الأعيان، وأنها ليسـت فرضاً كفائيّاً كما يذهبُ إليه جمهور العلماء، واسـتدلُّ بقولـه ﷺ: «**وَالَّذِي نَفْسِـي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَـبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ**»[2]. وقال بـأنَّ هذا التهديد دليلٌ على وجوب الجماعة على الأفـراد، وأنَّ إقامة النبي لها مع أصحابه لم يكن رافعاً للوجوب عنهم، رغم قلَّة المتخلِّفين عنها على عهد رسول الله ﷺ.

كما عُني بدليل القيـاس واعتمده في ترجيح بعض الاجتهادات، كقوله بوجوب غسـلٍ واحدٍ على المرأة التي اجتمع عليها أكثر من حدثٍ؛ قياساً على وجوب غسلٍ واحدٍ على من تعدَّدت جنابته، وعلى الإجماع أنَّ الوضوءَ يرفعُ كلَّ الأحداث التي سبقته، مهما تعدَّدت وتنوَّعت[3].

وفي موضعٍ آخرَ ينصُّ الكدميُّ علـى التمييز بين الفرائض المختلِفة، فمـن وَجب عليه الوضوءُ لا يجزيه عنه الاغتسـالُ للجنابة «ولو اعتقد الوضوءَ في الغسـل لم يجزِئْه، وعليـه أن يتوضَّأ على الانفـراد؛ لأنَّ الفريضة لا تدخل في الفريضـة، على بعض ما قيل، وذلك علـى قول من يقول: عن غسل الحيض لا يدخل في غسل الجنابة، وأنَّ عليها غسلين، غسلٌ للجنابة وغسلٌ للحيض»[4].

---

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص46.

(2) أخرجه البخاري من طريق أبي هريرة، كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، حديث 618.

(3) ينظر تفصيل المسألة والأقوال: الكدمي، المعتبر، ج4، ص66 ـ 67.

(4) الكدمي، المعتبر، ج4، ص31.

ويذكر الشـيخ الخليلي أنّ الكدميَّ يرى الاستدلالَ بالأصل المختلَف فيه، خلافًا لابن بركة الذي يقول: «إنَّ القياس لا يكون إلا على أصل متّفَق عليه».

كما أنَّ له اجتهاداتٍ قامت على القياس الخفيِّ في مسائل عديدة[1].

كما كان يُعنى كثيراً بوزن الاستدلالات عندما يسـتدلُّ بالقواعد الأصولية المتعارَف عليها. من مثل تقديم الآيات ذات الدلالة القطعية على ذات الدلالة الظنية، ويقدِّم الخاصَّ على العامِّ، ودخول النساء في عموم خطابات القرآن الواردة بصيغة الذكور، كخطاب المؤمنين وأشباه ذلك إلَّا ما قام الدليل على اختصاصه بالرجال، كما قد تختصُّ النساء بخطابٍ لا يَدخل فيه الرجال. ومن توظيف هذه القاعدة لزوم غسـل الجنابة للرجال والنسـاء، لورود الآية مصدَّرةً بلفـظ «الذين آمنوا» في قول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾ [المائـدة: 6]. «إنَّ الخطاب عامٌّ يشـمَل الرجال كما يشمل النساء؛ ولأنَّ خطاب الشـارع الذي يُلزِم الرجالَ بأمرٍ من أمور الشـريعة يلزمهنَّ أيضاً، مـا لم يَردْ دليلٌ علـى خصوصيته للرجال دون النسـاء»[2]. وضرب لذلكَ أمثلةً من آي القرآن[3].

ويرى أنَّ الأمر بالشـيء نهيٌ عن ضدِّه، ففي باب الاستبراء قال: «إذا كان الاستبراء مأموراً به، ولأنَّه من الأمور المطلوبة لاسـتكمال الطهارة، فيكونُ عدمُ الاسـتبراء منهيّاً عنه؛ لأنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه»[4].

وفي بـاب الأدلَّة الاجتهادية نجـد الكدمي يُعنى عنايـةً واضحةً بالمصالح المرسـلة، وبقاعدة الاسـتصحاب عنايةً بالغة، وتجلَّت في كثير مـن آرائه الفقهية، التي تُعدُّ فـي الحقيقة قاعدةً فقهية أكثر منها قاعدةً أصولية. وسنعرض لبعض نماذجها التطبيقية قريبًا.

تخريجات الكدمي:

هذا عن منهجـه الأصولي، أمَّـا تخريجاته الفقهية فيقول عنها الشـيخ أحمد السـيابي: «وقد اعتُبرت تخريجاته من حلقات تطوُّر التشـريع الإسـلامي الإباضي، وتلـك التخريجات هي من باب تخريج الفروع على الفروع، فهو بعد أن يذكرَ آراءَ السـابقين؛ يظهَر لـه من ذلك رأيٌ آخر، وذلك

(1) الشيخ أحمد الخليلي، مرجع سابق، ص65.
(2) الكدمي، المعتبر، ج4، ص48.
(3) المصدر السابق، ج4، ص48.
(4) المصدر السابق، ج4، ص6.

معنى التخريج عند أبي سعيد... ويدخل هذا في مسألة جوازِ إحداث قول ثالث بعد الاختلافِ فيها على قولين»[1]. وهي مسألةٌ أصوليةٌ خلافيةٌ.

وقد قام جدلٌ طويلٌ بين الأصوليين حولَ هذه القضية، بناءً على أنَّ اختلافَ السابقين على قولين مانعٌ من إحداث قول ثالث، وهو رأيٌ غير سديد؛ لأنَّ حجيَّة الإجماعِ قائمةٌ في حال الاتّفاق، أمَّا الاختلافُ فلا يَحملُ دلالةً ملزِمة تمنع اللاحقين من إحداث قولٍ آخر، بل إنَّ هذا الاختلافَ مسوِّغٌ لإحداث هذا القول لا مانعٌ منه.

ولذا فإنَّ الراجح جوازُ ذلك؛ لأنَّ الخلافَ الأوَّلَ ليس إجماعاً على منع إحداث قولٍ ثالث، ولا يَحمِل مفهومَ الإجماعِ ولا حجيّتَه[2].

القواعد الفقهية عند الكدمي:

بعد إيضاح منهج الكدمي الأصولي وتخريجاته الفقهية، نعرجُ على القواعد الفقهية وتطبيقاتِها، وهو المجالُ الرئيسُ لهذا البحث. ومن المناسِب أن نمهِّد له ببيان موجَز لمفهوم هذه القواعد وأهميتها، ولمحةٍ عن تطوُّرها؛ حتى يتجلَّى دورُ الإمام الكدميِّ في هذا الميدان، وتكتَمِل صورةُ هذا الإسهام في الأذهان.

القواعد الفقهية، مفهومها، وأهميتها، وتطوُّرها:

القاعدة في الاصطلاح: «قضيَّةٌ كلية منطبِقَةٌ على جميع جزئيَّاتها»[3]. أو هي: «قضيَّةٌ كليةٌ من حيث اشتمالُها بالقوَّة على أحكام جزئيات موضوعها»[4].

والقواعدُ الفقهيةُ هي قضايا كليةٌ منسوبةٌ إلى الفقه؛ لتناوُلها أحكاماً فقهيةً، بَيْدَ أنَّ هذه القواعدَ الفقهيةَ لم تكُن محلَّ اتِّفاقٍ في تعريفها رُغم وضوح معناها، ونكتفي بتعريفين لها:

أوّلها أنها: «حكم أغلبيٌّ ينطبق على معظم جزئياته»[5].

وعرّفها الشيخ مصطفى الزرقاء بأنها: «أصولٌ فقهيةٌ كليةٌ في نصوص موجَزة دستوريةٍ، تتضمَّن أحكاماً تشريعية عامَّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»[6].

(1) الشيخ أحمد السيابي، مرجع سابق، ص20.
(2) ينظر تفصيل المسألة في كتب الأصول في مباحث الإجماع.
(3) الجرجاني، التعريفات، ص219.
(4) د. محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ص12. نقلًا عن: الكليات للكفوي، 48/4.
(5) هو تعريف الحموي على كتاب الأشباه والنظائر. ينظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص965.
(6) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص965.

فمِيزتها إيجازُ عبارتها وغزارةُ دلالتِها، إذ تشملُ أحكاماً كثيرةً قد تتوزَّعها أبوابٌ فقهية عديدة. وقد تُصاغ في كلمتين أو ثلاث، من مثل قاعدة: «الضرر يُزال»، وقاعدة: «الأمورُ بمقاصدها».

والملاحَظ أنَّ هذه القواعدَ ليست مطلَقةً، بل تَرِدُ عليها الاستثناءات؛ ولذلك اعتُبرت قواعدَ أغلبيةً، إذ يُعدَل عنها حين تقتضي المصلحة وتحقيقُ العدالة هذا العُدولَ، ونظيرُ ذلك ما يقتضيه الاستحسانُ الذي يخالِف الأصولَ أو القياسَ.

وأهميَّة القواعدِ تتجلَّى في كونها تُصوِّر المبادئَ الفقهيةَ وتَكشف عن مسالكها، وتَضبِط فروعَ الفقهِ الكثيرةِ بضوابطَ وتجعلُها صالحةً للحفظ، وميسورةً للتطبيق، وهي بعدَ ذلك موجِّهٌ لعمل الفقيه والقاضي في معالجة النوازل المتعدِّدة في حياة الناس.

يقول الشيخ مصطفى الزرقاء: «ولولَا هذه القواعدُ لبقيت الأحكامُ الفقهية فروعاً مشتَّتةً، قد تتعارضُ ظواهرُها دون أصولٍ تمسك بها في الأفكار، وتُبرز فيها العللُ الجامعة، وتُعين اتجاهاتها التشريعية، وتمهِّد بينها طرقَ المقايَسة والمجانَسة»[(1)].

ولكن لا يمكن الاعتمادُ على هذه القواعدِ مجرَّدةً دون مراعاةِ ما يردُ عليها من استثناءات، فإنها أحكامٌ أغلبيةٌ كما سَلَفَت الإشارةُ؛ ولذلك تقرّر أنه: «لا يجوزُ الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط؛ لأنها ليست كليَّةً بل أغلبيّة»[(2)].

وجاء في شرح مجلَّة الأحكام العدلية: «فحكَّام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح؛ لا يحكُمون بمجرَّد الاستنادِ إلى قاعدةٍ واحدةٍ من هذه القواعد»[(3)].

وباستثناء بعض القواعد التي أساسُها نصوصُ الوحي وأصولُ التشريع؛ فإنَّه لا يصحُّ الاستنادُ إلى هذه القواعد دونَ النظرِ إلى ما يتناولُ القضيةَ أو المسألةَ من نصوصٍ أو أدلَّة أخرى. ولذلك كانت هذه القواعدُ دساتيرَ للفقهاء لا نصوصاً للقضاء[(4)].

ولم تُوضَع هذه القواعدُ جملةً واحدةً، بل تنامت الكتاباتُ فيها عَبْرَ مسيرةِ الفقهِ الإسلاميِّ، وبخاصَّةٍ في عصور الازدهار، ونهضتْ على أيدي كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح، استنباطاً من دلالات النصوص التشريعية العامَّة، ومبادئ أصول الفقه، وعلَلِ الأحكام، والمقرَّرات العقلية[(5)].

(1) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص967.
(2) د. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ص37.
(3) المصدر السابق، ص38.
(4) المصدر السابق، ص38.
(5) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص969.

ولا يُعرف بالتحديد تاريخُ كلُّ قاعدةٍ بعينها ومَنْ وَضعها، سوى ما كان منها نصُّ حديثٍ نبويٍّ، كقوله ﷺ: «**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**»[1]. وأغلبُ القواعد يجري استحسانُ عباراتها من قِبَل الفقهاء، بعد أن تمرَّ عبرَ مراحل التداول والصقلِ والتحوير، ثمَّ تُعتمَد قاعدةً وتدوّن، وقد شُرع في جمع هذه القواعد في مؤلَّفات مستقلَّةٍ في مرحلَة لاحقةٍ، بعد أن كانت متناثرةً في مدوَّنات فقه المذاهب المختلِفة. وإن حازَ الفقهُ الحنفيُّ قَصَبَ السبق في تدوينها وتحريرها، وتبادلَ الفقهاءُ الاستفادة منها بعد ذلك[2]. وإن كان أقدمَ ما وصل من تلك المدوَّنات رسالةُ أبي الحسن الكرخيِّ الحنفيِّ، (المتوفى سنة 340هـ). وتطوَّرت مؤلَّفات القواعد، وبخاصَّة في القرن السابع، فكان كتاب: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعزّ بن عبد السلام (المتوفى سنة 660هـ) و: «الفروق» لشهاب الدين القرافي (المتوفى سنة 684هـ).

ثمَّ بلغت حركةُ التأليف ذروتها في القرنين الثامن والتاسع الهجريين. فرأينا كتب: «الأشباه والنظائر» لتاج الدين السبكي (توفي سنة 771هـ)، وجلال الدين السيوطي (توفي سنة 911هـ)[3].

---

(1) رواه أبو داود، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضر بجاره، حديث 2341. عن طريق ابن عباس.

(2) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج2، ص965. وينظر فيه تفصيل الحديث عن نشأة القواعد الفقهية وأقدم الروايات الواردة في ذلك.

(3) المصدر السابق، ج2، ص971. وهذه أهم كتب القواعد الفقهية بحسب تسلسلها التاريخي:
أصول الكرخي، (340هـ) حنفي.
أصول الفتيا لمحمد بن الحارث الخشني، (361هـ) مالكي.
تأسيس النظر للدبوسي، (430هـ) حنفي.
قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، (660هـ) شافعي.
الفروق للقرافي، (684هـ) مالكي.
الأشباه والنظائر لابن الوكيل، (716هـ) شافعي.
القواعد النورانية الفقهية، لابن تيمية، (728هـ) حنبلي.
القواعد للمقّري التلمساني (758هـ) مالكي.
الأشباه والنظائر لابن السبكي، (771هـ) شافعي.
المنثور في القواعد للزركشي، (794هـ) شافعي.
القواعد لابن رجب (795هـ) حنبلي.
القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لابن عبد الهادي، (909هـ) حنبلي.
الأشباه والنظائر للسيوطي، (911هـ) شافعي.
إيضاح المسالك للونشريسي، (914هـ) مالكي.
الأشباه والنظائر لابن نجيم، (970هـ) حنفي.
قواعد مجلة الأحكام العدلية (1292هـ) حنفي.
قواعد مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد، لأحمد القاري (1359هـ) حنبلي.
شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقاء. حنفي.
ينظر تفصيل الموضوع: القواعد الفقهية، مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، علي أحمد الندوي.

ولقد أسهم علماءُ الإسلام من مختلف المدارس الفقهية في إثراء القواعد الفقهية تدويناً، وتحريراً، وشرحاً، وتنقيحاً. بيْدَ أنَّ نصيبَ الإباضية منه كان شيئاً يسيراً، وإسهامهم فيه كان مغموراً، مقارنةً بالموسوعات الفقهية العديدة التي دوَّنوها، إذ لم نعثُر ـ بحسبَ اطِّلاعنا ـ على مؤلَّف مستقِلٍّ في القواعد عندهم.

وإنْ أولى ابنُ بركةَ الموضوعَ عنايةً من خلال تأصيله للمسائل الفقهية في كتابه الرائع: «الجامع»، ولم يدرِك شأوَه اللاحقون في المشرق، كما وجدنا الاهتمامَ نفسَه لدى علَّامة جبل نفوسةَ الشيخ عامر الشماخي في كتابه: «الإيضاح»، وبلغ توظيفُ هذه القواعدِ درجةً عاليةً لدى الشيخ عبد العزيز الثميني في كتابه: «النيل»، وواصلَ المسيرةَ قطبُ الأئمَّة امحمَّد اطفيش في موسوعته: «شرح النيل»، كما أوردَ الإمامُ السالمي القواعدَ الفقهيةَ الخمسَ الكبرى في: «شرح طلعة الشمس»، وذكَر بأنها أساسُ الفقه لدى المدرسة الإباضية؛ حيثُ قال:

أمَّا اليقينُ فهْوَ لا يُزيلُهُ ... إلَّا يقينٌ مثلُه حصولُهُ
وإنما الأمور بالمقاصدِ ... والضرُّ مرفوعٌ بلا معانِدِ
ويُجلَب التيسيرُ بالمشقَّةِ ... إذ ليس في الدين عذاب الأمّةِ
وإنَّ للعادة حكماً فعلَى ... ما قد ذكرتُ أسَّس الفقهَ الألى[1]

أمَّا تقسيماتُ هذه القواعد؛ فقد تنوَّعت فيها مناهجُ المؤلِّفين، واشتهرَ منها تقسيمُها إلى القواعدِ الخمسِ الكبرى المذكورة، وتتفرَّع عنها قواعدُ جزئيةٌ عديدةٌ. كما قسَّمها الشاطبيُّ إلى محورين رئيسين، أوَّلهما قواعدُ فقهيةٌ، والثاني يتناولُ قواعدَ المقاصد.

وتندرِج هذه القواعدُ تحتَ أقسامٍ أساسيةٍ هي:

1 ـ قواعدُ تتعلَّق بالمصلحة والمفسدة بدرجاتها الثلاث: الضروريَّة، والحاجيَّة، والتحسينيَّة.

2 ـ وقواعدُ تتعلَّق برفع الحرج.

3 ـ وقواعدُ تتعلَّق بمآلات الأفعال، ومقاصدِ المكلَّفين.

4 ـ وقواعدُ تتعلَّق بمنع الضرَر وإزالتِه عند وقوعه.

وسوفَ نحاول استجماعَ الأمثلة التطبيقيَّة التي تضمَّنها كتابُ المعتبر بحسب التصنيف الأوَّل قدْرَ

(1) ينظر: السالمي، شرح طلعة الشمس.
ومن الباحثين من جمع القواعد الفقهية من كتاب الإيضاح، وتصلح موضوعًا لرسالة جامعية. نظرًا لحجمها المعتبر.
كما يقوم الأستاذ مصطفى حمو رشوم بإعداد أطروحة دكتوراه في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة في الجزائر، بعنوان «القواعد الفقهية عند الإباضية».

الإمكان، وهو إيرادُ القاعدةِ الكبــرى، ثمَّ ما ينضوي تحتها أو يقرُب منهــا. وهذا التصنيفُ اجتهادٌ شخصي قابلٌ للإثراء والتصويب.

تطبيقات القواعد عند الكدميّ:

لئن ثَبت ورودُ بعض القواعد على لســان رسول اللّه ﷺ لِمَا آتاهُ اللّه من جوامع الكلم، من مثل قوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1]. وقوله: «**البيِّنَة على المدَّعي واليمينُ على المنكر**»[2]؛ فإنَّ من المقرَّر تاريخيّاً تأخُّرَ تدوينِ القواعد الفقهية باعتبارِها صياغــةً فنيَّةً دقيقةً لأحكامٍ أو مبادئَ فقهيةٍ جامعةٍ؛ ولذلــك وجدنا الكدميَّ يتناولُ مفهومَ هــذه القواعدِ في تطبيقاته الفقهيَّة مــن كتابه المعتبر بصفةٍ أساسيةٍ؛ لأنَّه المجالُ الفقهيُّ الوحيدُ الذي يُعتبر تأليفاً مستقلًّا له، أمَّا زياداته على كتاب الأشراف فهو عملٌ متمِّمٌ، وإن كان ذلك لا يقلِّل من أهميته العلمية.

وتَرِدُ نصوصُ بعضِ هــذه القواعد عرضاً أثناءَ تحليلِ الكدميِّ للمســائل الفقهية التي تناولها في: «المعتبر»؛ ولذلك كان استقراءُ مؤلَّفاته خُطوةً ضرورية لرصْد هذه القواعد في خبايا تلك المؤلَّفات.

ولا يخفى على القارئ الحسُّ الفقهــيُّ التقعيديُّ عند الكدميِّ في كتابه: «المعتبر»؛ لما تضمَّنته تحليلاتُه من مَسْــحَةٍ تأصيليَّةٍ للأحكام، إمّا بالرجوع إلى أدلَّتها النصيَّــة، أو إلى قواعِدها الفقهية يوردُها بنصِّها أحياناً، وبمعناها غالباً.

وقد اســتطعتُ على عجلٍ رصدَ بعضِ هذه القواعد فــي جانبها التطبيقيّ، أَعْــرِض معالمها في الفقرات الآتية:

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها[3].

وهذه تتصــدَّر القواعدَ الخمسَ الكبــرى، وتُعتبر أصلاً لكثيــر من القواعــد الفرعية المتَّصلة بخاصَّةٍ بالمقاصد، بل هي أمُّ قواعِد المقاصد في الشــريعة الإســلامية، وأساسُــها الحديث النبوي الشريف: «**إنما الأعمال بالنيات**»[4]. وهو حديثٌ جليلُ القدر، عظيمُ الأثر في كلِّ أفعال المكلَّفين[5]؛

---

(1) سبق تخريجه.

(2) الصواب أن النبي ﷺ قضى بأن البينة على المدّعي واليمين على المدّعَى عليه. أما رواية قولية عنه بذلك ففيها مقال. ينظر: البخاري، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن وغيره. ـ ســنن الترمذي، كتاب الأحكام عن رسول اللّه، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعَى عليه. حديث رقم1341.

(3) وردت هذه القاعدة في المادة 2 من مجلة الأحكام العدلية.

(4) رواه الربيع بن حبيب في مســنده عن ابن عباس، باب في النية، حديث رقم 1.. وروته كتب السنة كلها عن عمر بن الخطاب، ـ ينظر: صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، حديث رقم1.

(5) يقــول ابن حجــر في فتح الباري في شــرح حديث «إنما الأعمــال بالنيات»: « وقد تواتــر النقل عن الأئمة فــي تعظيم قدر هذا =

لأنَّ النية تميِّزُ العبادةَ عن العادة، وتميُّز بين درجاتِ العبادة من فرضٍ، وسُنَّة، ونافلة، فتختلف أحكامُ التصرفات بناءً على المقاصد والنيَّات، وإن اتَّفقتْ في المظاهر والتجلِّيات.

وقد تجلَّى توظيفُ الكدميِّ لهذه القاعدة في مسائل عديدةٍ، نقتصر على نماذج لهذه المسائل:

تحديد نيَّة الاغتسال للجنابة:

وتحديدُ نيةِ الاغتسال أمرٌ ضرويٌّ لإجزائه وصحَّة صلاةِ صاحبه، فمنْ أصابته جنابةٌ بالليل ولم يَعلم بها حتى أصبحَ، فقام فاغتسل من حرٍّ أراد به أن يتبرّد، أو غيرِ ذلك من أسبابٍ أخرى، ولم ينوِ بذلك الغُسلَ من الجنابة، ولم يَعلم بها حتى اغتسلَ، ثمَّ صلَّى صلاةَ الفجرِ، فلمَّا كان النهارُ علمَ بها. فهذَا لا يجزِئُه غسلُه الأوَّل، وعليه إعادةُ الغسل بالنية للجنابة، وإعادةُ الصلاة؛ لأنَّه لا يصلح ذلك إلا النية[1]. وقد ذكر قولًا لابن محبوبٍ بإجزاء الغسل الأوَّل. ثم فرَّق الكدميُّ بين علِم هذا الرجل بالجنابة قبل الاغتسال ولكنَّه نسيها، فهذا معذورٌ يترخَّص معه، فيجزيه الاغتسالُ الأوَّل، أمَّا إذا لم يعلم بها حتى اغتسل؛ فلا يجزئه، وعليه غسلٌ جديدٌ[2].

وفي باب الزكاة، «لو أنَّ رجلاً تصدَّق بخمسة دراهم على الفقراء، ثمَّ نظرَ فإذا له مائتَا درهمٍ قد حالت حولاً، لم يكن ذلك يجزئه عن الزكاة»[3]؛ لعدَم توفُّر القصدِ إلى أداء هذه الفريضة، رُغم حصول مؤدَّاها ظاهراً من إخراج قيمةِ الزكاة المفروضة.

تحوّلُ النية في ظروف خاصةٍ:

إذا استحالَ تحقُّق النية التي قصدها المكلَّف؛ تحوَّلت إلى ما يمكن في نظر الشرع، وذلك مثل نيَّة الصيام، كمن أصبح صائماً يوماً من رمضان يعتقدُ ذلك نافلةً، وهو عالمٌ بأنَّه من شهر رمضان؛ فإنَّ رأيَ الكدميِّ أنَّ نيته تستحيلُ من النافلة إلى الفريضة، ولا بَدَلَ عليه؛ لأنَّه صام ذلك اليومَ على أتمِّ الوجوه. ولن تحوِّله نيَّةٌ عارضةٌ ما دامَ قد أتى بواجبِ الصيامِ. وثمَّة من يرى عليه البدلَ لاختلاف النية، وهي لا تتحوَّلُ تلقائيّاً، بل باعتقادِ الإنسان[4].

= الحديث: قال أبو عبد الله: ليس في أخبار النبي ﷺ شيء أجمع وأغنى وأكثر فائدة من هذا الحديث. واتّفق عبد الرحمٰن بن مهدي والشافعي... على أنه ثلث الإسلام، ومنهم من قال ربعه، واختلفوا في تعيين الباقي. وقال ابن مهدي أيضاً: يدخل في ثلاثين بابًا من العلم، وقال الشافعي: يدخل في سبعين بابًا، ويحتمل أن يريد بهذا العدد المبالغة. وقال عبد الرحمٰن بن مهدي أيضاً: ينبغي أن يجعل هذا الحديث رأسَ كل باب. ووجه البيهقي كونه ثلث العلم بأن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه، فالنية أحد أقسامها الثلاثة وأرجحها؛ لأنها قد تكون عبادة مستقلة وغيرها يحتاج إليها، ومن ثم ورد: نية المؤمن خير من عمله».

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص55.

(2) المصدر السابق، ج4، ص56.

(3) المصدر السابق، ج4، ص56.

(4) المصدر السابق، ج4، ص72.

التراضي لا يُبيح الحرام:

وهذا يندرج تحت قواعد مقاصد المكلَّفين. ومفادُها أن يكون قصدُ المكلَّف موافقاً لقصد الشارع، وإلَّا كان عملُه باطلاً لبطلان قصده، سواءٌ كان ذلك فعلاً منفرداً، أو اتِّفاقاً أو شرطاً بين اثنين في عقدٍ أو معاملةٍ من المعاملات.

ولذلك نصَّ الكدمي أنَّ: «**كلّ شرط يخالف أصول الشريعة باطلٌ**». وهو معنى الحديث الشريف: «**كلُّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل**»[1].

وهذا من القواعد التي اقترحَ الشيخ مصطفى الزرقاء إضافتَها إلى مجموع ما نصَّت عليه مجلَّة الأحكام العدلية.

وفي هذا المعنى يُقرِّر الإمامُ الكدميُّ أنه لا يجوزُ الانتفاعُ بالنجاسات بوجهٍ من وجوه الحلال، كما لايجوزُ بيعُها بحال، «ولو تراضيا على ذلك [البائع والمشتري] وعَلِما به؛ لأنَّ في ذلك إدخالَ الضَّرر من المشتري على نفسه، وكلُّ شيء من الضرر فهو غرر، وكلُّ غررٍ فهو باطلٌ، ولا يجوز بيعه، وهو من السُّحت»[2].

الفرق بين العمد والخطأ في الأحكام:

«ومعي أنَّه لو ترك في موضع وضوئِه في الوضوء قليلاً أو كثيراً على العمد لتركه، ولو لم يترك الجارحة كلَّها، ولو كان قد تركَ أقلَّ من مقدار ظُفر؛ فإنَّه يكونُ بمنزلة من ترك جارحةً من جوارح الوضوء، في معنى ما يختلف فيه. والتاركُ لشيء من جارحةٍ من جوارح الوضوء عندي كالتارك لجارحة، ولو ترك على النسيان جارحةً من جوارح الوضوء أقلَّ من مقدار الظفر ناسيًا حتى صلَّى، فمعي أنَّه قيل: لا إعادةَ عليه فيما مضى من الصلاة، وقيل عليه الإعادةُ للصلاة لتركه قليلاً أو كثيراً... وأما إذا ذُكر ذلك قبلَ الصلاة فمعي أنَّه يخرج في معنى الاتِّفاق أنَّ عليه غسلَ ذلك الذي تركه كائناً ما كان هذا الذي تركه... وإنْ صلَّى على ذلك قبل أن يغسل الذي كان عليه قد تركه فعليه إعادةُ الصلاة»[3].

«وإذا لم يفسد الوضوء بمماسَّة النجاسة من وجهٍ لم يفسد من وجهين، وهكذا، وبثبوت هذا في موضع واحد من البدن ثبت أيضاً في أكثر من موضع، وإذا لم يثبت الكلُّ لم يثبُت الجزءُ، وإذا

(1) أخرجه بهذا اللفظ النسائي وابن ماجه والترمذي وأحمد. وأخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» وألفاظ متقاربة أخرى. ينظر: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء، حديث رقم 2579. ـ سنن الترمذي، كتاب الطلاق، باب خيار الأَمَة تعتق وزوجها مملوك، حديث رقم 3451. ـ ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب المكاتب، حديث رقم 2521.

(2) الكدمي، المعتبر، ج3، ص101.

(3) المصدر السابق، ج4، ص23.

لم يثبت في جارحةٍ وضوءٌ لم يثبُت في غيرها، وإذا لم يثبت في شيءٍ من ذلك، سواء غسلَه بنفسه أو غيره، فهذه الأشياء كلُّها بعضُها من بعض»[1].

وفي فسادِ الصومِ بالغيبةِ والكذب عامداً، وبالأكل والشرب والجماع ناسياً، وكذلك تفسُد الصلاة إذا عمل فيها عملاً عمداً خارجاً عنها، وكذلك الحجُّ والعمرة والوضوء، «فإنَّ الفساد لا يتجزَّأ في شيء من ذلك دون شيء، إذا كان فريضةً وكان كلُّه فاسداً بفساد بعضه، أوّله وآخره. وكلّ ما وقع عليه الفساد فهو فاسدٌ، ولا يتجزَّأ فيه، وهو شيءٌ واحدٌ»[2].

القاعدة الثانية: اليقين لا يزول بالشك[3]

هذه من القواعد الفقهية الكبرى، وقد تجلى تطبيقها مع قواعدها الفرعية لدى الكدمي في مسائل عديدة جدًا من كتاب المعتبر. واعتمدها في باب الطهارات وما يعرض للمرء فيها من شكوك ووساوس. ومن هذه المسائل:

«من وجد بللاً في ذكره أو انتشارًا فظنّ أنه قد أفسد ثوبه، وكان إذا عناه ذلك فنظر وجد شيئاً قد خرج، وربما نظر فلم ير شيئاً، فعناه ذلك فلم يعلم أخرج منه شيء هذه المرة أو لم يخرج منه، فلا بأس حتى يعلم أنه خرج عليه هذه المرة ما قد أفسد عليه. ذلك لأننا نبني في هذه الأمور على اليقين، فإذا نظر ولم ير شيئاً، أو لم يخرج منه شيء فلا يعتد بالشك في ذلك»[4].

وعرض المسألة نفسها في موضع آخر وعقب عليها أنه «ليس عليه النظر ولا اللمس حتى يستيقن أنه خرج منه شيء، لأن الأصل أن الطهارة قائمة حتى يثبت لديه بالنظر أنه قد خرج منه شيء»[5].

وفي باب الطهارات دائماً ذكر عروض النجاسة على الطهارة، فتظلُّ كذلك حتى يغيِّرها سببٌ إلى مخرج الطهارة، ولو كان ضعيفاً أو محتمَلاً، «فإذا احتمل ذلك فالطهارة أوْلى به في معنى الحكم، جرياً على اتِّباع الحكم أنَّ الأصلَ الطهارةُ ما لم يدخل عليه من الإشكال في معنى ذلك ما يُخرجُه من معنى الاطمئنان أنَّ ذلك من الرطوبة التي تأتي بطبيعتها من الطهارات؛ لأنها الأصل، والنجاساتُ عارضةٌ»[6].

---

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص144.
(2) المصدر السابق، ج4، ص180.
(3) وردت هذه القاعدة في المادة 4 من مجلة الأحكام العدلية.
(4) الكدمي، المعتبر، ج3، ص113.
(5) المصدر السابق، ج3، ص115.
(6) المصدر السابق، ج3، ص119.

وفي مسائل الجنابة، إذا كان الرجلُ جُنُباً ثمَّ قام فصلَّى صلاةً واحدةً أو عدَّة صلواتٍ ثمَّ هو لم يتيقَّن من غسله للجنابة، فالحُكم أنَّه مغتسل حتى يعلم يقيناً أنه لم يغتسل. إذا كان قد تعوَّد الصلوات ويدينُ بوجوب غسل الجنابة، ولا يُعرف عنه عادةً تركُه. ويخرج هذا على معنى الاطمئنان، فالوضوء أمرٌ معتادٌ لا يغفله الإنسانُ في أكثر الحالات، وليس غُسل الجنابة كذلك عند الكدمي. فعلمه بالجنابة يقينٌ، وهو على يقينه حتى يعلم أنَّه قد اغتسل؛ لأنَّ اليقين لا يزول بالشكِّ[1].

وذكر الاختلافَ في أكل لحم الدجاج الذي يقتات على الأقذار والنجاسات، وقضى بأنَّ الحكم قائمٌ على الاسم، فإذا اعتبرناها جلَّالةً كانت نجسةً وحرم أكلُ لحمها، وإن لم تكن جلّالةً بقيت على أصلها من حِلِّ أكل لحمها كسائرِ الطيور الجائز أكلُ لحمها. «وإن كان من جهة الاسترابة فالاسترابةُ لا توجب تحويل الأحكام»[2].

وفي باب الحقوق؛ إذا علم أنَّه قد وجب عليه شيءٌ من حقوقِ العبادِ وأشباهِها، ثمَّ لم يعلم بعد ذلك هل هو قام بأدائها أو لم يقم بذلك، فحكمُه وجوبُ أدائها لثُبوت هذا الحكم في حقِّه، ولم يكن قد خرج منه بيقين واطمئنان. وكذلك الحجُّ والزكاةُ من حقوق اللّٰه[3].

وإن كان ثمَّة تفصيلٌ دقيقٌ وتفريقٌ بين أنواع الواجبات والحقوق، ما يتكرَّر منها في اليوم أو السنة، وما لا يتكرَّر، وما يُعذَر في تأخيره وما لا يعذَر، وأثرُ ذلك على الشكِّ واليقين في أدائه. والضابطُ فيها إجمالاً: «أنَّ كلَّ شيءٍ من الأشياء وأمرٍ من الأمور في دين اللّٰه تبارك وتعالى، وكلَّ حكم في حلال ما أحلَّ اللّٰه وحرمة ما حرَّم، وكلَّ حق من الحقوق المبيَّنة في شرع اللّٰه سبحانه، وكلَّ حكم من أحكام الشريعة، جميع هذا كلّه جارٍ على أصوله المبيَّنة عليه الموضَّحة له من الكتاب والسنة وإجماع الأمَّة. فإذا ثبتت هذه الأحكامُ فهي ثابتةٌ حتى يزيلها أصلٌ مثلُها، فكلُّ حكم منها ثبت فيظَلُّ ثابتاً على أصوله ولا يزول إلا بحكم ثابت مثلِه يزيلُه. وإذا زال حكمٌ من أحكام هذه الحقوق فأصوله زائلةٌ حتى يُثبتها أصلٌ مثلها»[4].

قاعدة الاستصحاب:

هذه القاعدة حاضرةٌ في كتاب: «المعتبر» بصورة بارزةٍ لا يكادُ يخلو منها مبحثٌ من مباحث الكتاب، وهي جلُّها في بابِ الطهارات.

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص77.
(2) المصدر السابق، ج3، ص154.
(3) المصدر السابق، ج4، ص79. وضرب أمثلة واقعية وتفصيلًا دقيقاً لها من حيث الشكُّ واليقين والاطمئنان، والفرق بين أنواع الفرائض في هذه القضية العملية المهمة.
(4) المصدر السابق، ج4، ص82 ـ 83.

ومستَنَدُ هذه القاعدة حديثُ النبيِّ ﷺ فيمن شكَّ في خروج الريح أنَّه لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً[1].

ومن نماذجها:

قوله في الطهارات: «ومعي أنَّه يخرج أنَّه لو علم صاحبُ النجاسة بنجاسةٍ في ثوبه أو بدنه كان على هذا يَخرُج معناه، وإنْ لم يعلَمْ فالنجاسة بحالها في الحكم، حتى يعلمَ طهارتها بحكمٍ أو طمأنينة. ولا يلحقُ ذلك في الصبيِّ بحالٍ؛ لأنَّ الصبيَّ غيرُ متعبَّد بالطهارة من النجاسة، فلا طهارةَ عليه. وما ثبت فيه من النجاسة فهو في الحكم نجسٌ حتى يعلم طهارتها»[2].

وقال: «كلّ ما صحَّ أنَّه نجسٌ فاسدٌ؛ فهو فاسدٌ نجسٌ في الحكم حتى تصحَّ طهارته بحكم أو بما لا شكَّ فيه بحكم الاطمئنان، إذا غلب حُكم الاطمئنان على معاني الحكم من طهارة ذلك. وكلُّ شيء صحَّت طهارته وثبتت فيه؛ فهو في الحكم طاهرٌ حتى تصحَّ نجاسته بما لا يشكُّ فيه من حكمٍ أو اطمئنانٍ»[3].

وقال مؤكِّداً هذا المعنى: «وعلى الأصل المحكوم به على أنَّ النجاسةَ بحالها من حيثُ ما كانت، فمتى مسَّ موضعَها شيءٌ من الطهارة ما لم يعلم طهارتها فهو نجسٌ حتى يعلمَ طهارة ذلك بالحكم. فهذان هما الأصلان اللذان عليهما العمل»[4].

وفي معرض الخلاف حول طهارة الدجاجة التي ترعى الأقذار والنجاسات، أوردَ قول البعض: إنها مستَرابة؛ لرعيها الأقذار، ولكن «لا يتحوَّل بذلك حكمه في روثه ولا سؤره حتى يكون جلّالاً لا يخلط مع النجاسة غيرَها من الطهارات. وكلُّ شيءٍ على أصله من الطهارة حتى تصحَّ نجاسته، ومن النجاسة حتى تصحَّ طهارتُه، وما كان أصلُه نجساً فهو نجسٌ إلى الأبد»[5]. وضربَ لذلك مثلًا بالسبع والخنزير، فلو حُبسا عن النجس وأُطعِما الطاهرَ فقط «لم يكن ذلك محوّلاً لحكمه عن التحريم إلى التحليل، ولا إلى طهارةِ خَبَثِهِ»[6].

(1) لفظ الحديث عند البخاري: «عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ شَكَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ الرَّجُلُ الَّذِي يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلاةِ فَقَالَ لا يَنْفَتِلْ أَوْ لا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً أَوْ يَجِدَ رِيحاً» كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، حديث رقم137.

(2) الكدمي، المعتبر، ج3، ص87.

(3) المصدر السابق، ج3، ص88.

(4) المصدر السابق، ج3، ص88.

(5) المصدر السابق، ج3، ص154.

(6) المصدر السابق، ج3، ص154.

أمَّا الدجاجُ فأصلُه طاهرٌ بإجماع، وجائزٌ أكلُ لحمه، «فلا نحبُّ أن نعدلَ حكمه عن سائر الطير الطاهر إلا بشاهد ودليل، وإن لحقَه فسادُ خزقِه من طريق الاسترابة على غير ما يشبه معانيَ الأصول في حكمه معنًا، وما يشبِهُه من معاني الأصولِ إثباتُه في جملة الطير الطاهر لحمُه من الرواعي، لا من النواشر ولا من النواهش، ويَلحق كلًّا اسمَه وحكَمه»[1].

الأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان:

«وكلُّ شيءٍ يكونُ على أصله فهو ثابتٌ فيه حكمه، سواءٌ كان على أيِّ وجهٍ من الوجوه من طاهر أو من حلالٍ، حتى يصحَّ فسادُه أو يصبح ليس حلالاً بحالٍ من الحال»[2].

«فالحائض حُكمها في جميعِ الأشياء نفسُ حكمِ الحائض طوال فترة بقاء الحيض، حتى تغتسلَ الغسلَ الذي يُبيحُ لها الصلاةَ، وحتى تكون طاهرةً بما يبيحُ وطءَ زوجِها لها»[3].

«فقد ثبت أنَّ المشركين وغيرَهم ممن وردَ النصُّ بمنعهم، وهم الحائضُ حتى تزولَ حالة هذا الوصف، والتطهرّ منه. وكذلك النفساء حتى تطهُر من النفاس، والجنُب حتى يزيلَ الجنابةَ بالغسل، والأقلفَ من البالغين من الرجال حتى تزولَ عنه تلك الصفةُ، كلُّ أولئك لا يدخُل أحدُهم مسجداً من المساجد إلا بعدَ الطهارة، وكذلك لا يدخُل المصلَّى المتَّخَذ للصلاة؛ لأنَّه في حكم المسجد»[4].

الطهارةُ أصلٌ والنجاسةُ عارضٌ:

«فمعي، أنَّه يخرج في عامَّة معاني قولِ أصحابنا أنَّ قولَ الواحدِ الثقةِ المأمون حجَّةٌ في قوله في طهارة نجاسةٍ قد تنجَّست ويمكن طهارتها، ونجاسةُ طهارةٍ يمكن نجاستُها.

ومعي، أنَّه يخرج أن يكون حجَّة في طهارة نجاسةٍ ولا يكون حجَّةً في نجاسة الطهارة؛ لأنَّ الطهارةَ أولى من النجاسة؛ ولأنَّ الإسلامَ أولى من الكفر؛ ولأنَّ أصلَ الأشياء طاهرةٌ حتى تصحَّ نجاستُها؛ ولأنَّ النجاسةَ من الطهارات حادثَةٌ والطهارةَ أصليةٌ»[5].

ثمَّ بيَّن أنَّ حجيَّة خبرِ الواحدِ في نجاسة الطاهر أو طهارةِ النجس يتعلَّق بأحكام الطمأنينة لا بأحكام القضاء التي لا يسعُ اختلافُها[6].

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص154 ـ 155.
(2) المصدر السابق، ج4، ص118.
(3) المصدر السابق، ج4، ص119 ـ 120.
(4) المصدر السابق، ج4، ص121.
(5) المصدر السابق، ج3، ص91.
(6) المصدر السابق، ج3، ص91.

الحُكْمُ في المسائل المشْتبهات:

ذَكر حِرمة السباعِ من الدوابِّ والنواشـرِ من الطير، وأنَّ علَّته أكلُها النجاساتِ في الغالب، إذ «يكادُ على أكثر الحالِ أن يكونَ أكلُها النجاسات. فلمَّا لزِمتْها الريبةُ من هذا الوجه، ولو صحَّ عليها معنى أكلُ النجاسـة لا يخلط معها غيرُها للزمها حكمُ الجلّالـة والتحريمُ للحمها، والرجس لجميع ما فيها من معانيها من رطوباتها وجميعِ ما مسَّـت أو مسَّـها من رطوبات. وكلّ مستراب يلزمه حكم الإشـكال. وكلُّ مشـكولٍ موقوف حتى يُعلَم ما يخرجه عن حالِ الإشـكال إلى طهارة لا شكَّ فيها، أو نجاسـةٍ لا شـكَّ فيها، فيثبُت له حكمُ ما يصحُّ فيه، فلزمَ هذه الدوابَّ وهذا الطيرَ من الصنفين... حُكمُ الإشـكال والوقوف والكراهية لأكْلِ لحومهـا...، من غير أن يُحكَم عليه بنجاسـةٍ ولا تحريمٍ. فإذًا لم يوجـد الطاهرُ الحلالُ بعيْنه ووُجد هذا المشـكل فـي هذه الحال والمحرَّمات النجسـات بعينها؛ كان هذا الموقوف أولى من المحرّمات وأطيب وأولى أن تسـتعمل في معانيه دون المحرمات والنجاسات»[1].

البناء على الأحوط:

سـئل عن امرأةٍ طلَّقها زوجُها فحاضت الحيضةَ الثالثة، وكان حيضُها عشرةَ أيام، فرأت الطهر بعد خمسـة أيَّام، هل لزوجها أن يراجعها؟ قـال: لا، ولا أحبُّ أن تتزوَّج حتـى تنقضيَ أيام حيضها العشرة.

وكذا إن طهُرت مـن حيضتها الثالثـة ولم تجد المـاءَ فتيمَّمت بعد دخول وقـت الصلاة، فلا يراجعها زوجها وهي أملك بنفسـها. وإن أخَّرت الغسـل أو التيمُّم لكي يراجعهـا زوجُها فلا أرى أن يُراجعها[2].

اعتماد الأصول أولى من الاحتياط:

«فمن نـالَ الحكمَ فقـد أدركَ حكم الأصول، ومن أخـذَ بحكم الأصول واسـتقام عليها كادَ أن يقدرَ به على أداء كثيرٍ من أموره إن شـاء الله تعالى. ولأنَّ الدين يُسرٌ يعطيه الحقَّ في إدراك حكم الأصول، توسعةً ومساعدةً على أداء ما افترضه الله عليه»[3].

الاحتياط جائز في مواضع السعة:

«فإن استعمل مسـتعمِلٌ معاني الاحتياطِ في مواضع ما تُرجى فيه الفُسحة في مواضع الاختيار؛ فليس ذلك بضارٍّ، أن يسـتعملَ الاحتياطَ عند الاختيار، ما لم يخف تولُّد المضارِّ التي من أكثرها

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص159.
(2) المصدر السابق، ج3، ص14.
(3) المصدر السابق، ج3، ص118.

ضرراً تركُ الفرائــض أو تأخيرُها عن وقتهــا، وتركُ حضور الجماعــات. والحكم عند الاضطرار وخوفِ تولُّد الأضرار»[1].

الموازنة بين قاعدتي اليقين والاحتياط:

في مســائل الشــكِّ في النجاســة والأحداث يقول: «ويعجبُني معنى الحكم في هــذا ما لم يقع هنالك ما يشبهُ اليقينَ بذلك ويصير المبتلى بذلك إلى معنى وحكم مدافعة اليقين.

وكذلك عندي يخرجُ في مثل هذا إذا وجَد شِبْه طعمِ الدم في فيه أو عرفه في أنفه، وأشبه هذا أيضاً خروجَ الريح من دبره، أو بمعنى سواكٍ كان يستاك به أو غيره، ولم يستيقن.

وكذلك عندي أنَّ هذا يشــبِه ما خرجَ مــن الدبر أو من قُبل الرجل أو المــرأة، فكلُّ ذلك معي سواءٌ. وهو عندي يخرجُ في معنى القولين، والأخذُ بمعنى الحكم أقوى في معارضة الشيطان، والأخذُ بالأحوط ما لم يخف في ذلك دخولَ الشكِّ والوسواس عليه...

ولكنَّه ربما كانَ مَنْ ترك الحكمَ وطلبَ المبالغةَ في الخروج من مثل هذا تولَّد عنده في نفســه الشكُّ والوســواس الذي يُخرِجُ صاحبَ ذلك إلى معاني مفارقة الحكم والاحتياط من ترك الفرائض فــي وقتها، وتركِ حضور الجماعــات، فضلاً عن المشــقَّة والحرجِ فيما لو تتبَّع ذلــك في كلَّ مرة، حتى تكوَّنت عنــده عادةٌ عُرف بها. وعندي أنَّه في هذه الحالة وحتى يقطعَ الشــكَّ عن نفســه فإنه يتَّبع الحكمَ الذي يبنى على أســاسِ اليقين واستبعادِ معارضة الشيطان؛ لأنَّه لو أطاعَ هذه الوساوس لضاعَ عليه حضورُ الجماعات مع أهلها، وفاته مع ذلــك لذَّة ما أدركَ غيرَه ممن التزمَ الحكمَ وأَخَذَ بالأحكام واستقامَ عليه...

فيخــرجُ عندي كلُّ ذلــك على معنى الحكــمِ في جميع ذلك أنَّــه على طهارتــه؛ لأنَّ الأصلَ في الأحكام أنَّ الأشــياءَ على طهارتها، ما لم يثبُت بالنظر غيرُ ذلــك. وعلى ذلك فإنَّه على معنى حُكم الطهارة من وضوءٍ أو غيره حتى يصحَّ معه من ذلك ما لا يشكُّ فيه. وليس عليه إذا أحسَّ من ذلك معارضةَ الشيطان بمثل ذلك ولم يستيقن على شيء أن يشــغلَ نفسَه في ذلك بنظرٍ ولا مسٍّ، وأُحِبُّ أن يمضي على ما هو عليه حتى يستيقن»[2].

تطبيق مبدأ الاستصحابِ في الوَلاية والبراءة:

لم يكتف الكدمــيُّ بتطبيقِ هذه القواعد على المجال الفقهيِّ، بل توسَّــع إلــى موضوع العقيدة وقضايا الوَلايــة والبراءة. وذلك أمرٌ منطقيٌّ، فــإنَّ هذه القواعدَ تُعتبَرُ مبدءًا عامّاً في الاســتدلال،

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص118.

(2) المصدر السابق، ج3، ص117 ـ 118.

ومنها قاعدةُ الاستصحاب: أيْ بقاءُ ما كان على ما كان حتى يَرِدَ سببٌ يغيِّرُه، إذ هي قائمةٌ على أسسٍ عقليَّة مشترَكة بين الناس، يستندون إليها في حِجاجهم ومناظراتهم، ويبْنون عليها أحكامهم واستنتاجاتهم.

«فإذا ثبت معه أو عليه وَلاية أحد بالرفيعة من جميع من قد ذكرنا، فلن يتحوَّل عن ذلك، ولا يجوزُ له تركُ ما لزمَه من ذلك، حتى يصحَّ معه ضدَّ ما رفعا إليه من وَلاية هذا الولي من حكم الحقيقة فيمن صحَّت فيه أحكام الحقيقة، أو في أحكام الظاهر بما لا يشكّ فيه. وما لم يصحَّ معه صدق ما يثبت له وعليه من ولاية وليّه. فكلّ هذا من برئ من وليّه هذا الذي قد صحَّت معه ولايته بحقّ الحكم، فإنَّه مباحٌ له البراءة، ممن برئ من وليّه هذا من بعد أن يعلمَ المبترّئُ من وليّه أنه يتولّاه، ولا يعلم أنّه تولّاه بغير الحقّ، واحتمل وَلايته بوجه من وجوه الحق»[1].

القاعدة الثالثة: المشقَّة تجلب التيسير[2]

تحدَّث عن وجوب التبوُّل بعد نزول المنيّ من جماع أو احتلام، لإراقة ما في مجرى البول من بقية المني، وإذا ترك البولَ لعذر، ثمَّ خرج منه المني بعد ذلك؛ فيرى عدمَ وجوبِ الغسل عليه؛ «لأنه لم يفرّط في استبراء المنيّ كما يستبرئُ صاحبُ البول في بوله؛ ولأنَّه قد كان له العُذر في أنَّه لم يجد البولَ عند الغسل، والمعذورُ مقبولٌ عذرُه ولا يلزَمه حكم التفريط على أيّ وجهٍ من الوجوه، ولا في أيِّ معنى من المعاني؛ لأنَّ غسله من الجنابة تمَّ على قدر احتياطه دون تفريطٍ منه»[3].

الضرورة تقدَّر بقدرها وترتَبط بموجبها:

«ومعي أنَّ الحلالَ الطاهرَ في الأصل بكلِّ حال ما بقي له اسم غير مستهلك في النجاسة؛ ذلك لأنه أولى من المحرّمات في الأصل، ويحيي المضطر من ذلك نفسَه دون المحرّمات في الأصل عندي. ما لم يغلب المحرّم على المحلّل فيستهلكه. فيصير حكمه حكمه، وينتقل إليه معناه واسمه، فهنالك يكون عندي مثله، فإذا صارَ مثله فبأيِّهما شاء أحيا نفسه إن كان مما يحيي ويعصم، وهو من النجاسات، وأمَّا إذا كان مما لا يحيي ولا يعصم وهو من النجاسات التي أجمعوا عليها ولا يوجد عندهم اختلاف في نجاستها؛ فلا يجوزُ في حال اضطرارٍ ولا غيره؛ لأنَّه إنما جاز الانتفاعُ بالمحرَّم لإحياء النفس به، فإذا كان هذا النجس لا يعصم ولا يحيي فهو على حاله من التحريم، ولا يجزيه أيَّة رخصة»[4].

(1) الكدمي، الاستقامة، ج3، ص26 ـ 27.
(2) وردت هذه القاعدة في المادة 17 من مجلة الأحكام العدلية.
(3) الكدمي، المعتبر، ج4، ص8.
(4) المصدر السابق، ج3، ص103.

وفي أحـكام الجنب والحائض وأنهما ممنوعان من دخول المسـاجد، ذكـر رخصة دخولهما إلا لعذرٍ، ومن ذلك أن يكونَ ماءُ الاغتسـال في المسـجد، أو يمرّا بالمسجد للحصول على الماء؛ «لأنَّ ذلك شـيء يلزمها فيه الضرورة، ولكن ذلك لا يجـوز إلا بالتيمُّم بالصعيد لتصـل إلى غايتها من الحصول على الماء الموجود في داخل المسجد ليتمَّ لها الغسل»[1].

وكذا الرجل تصيبه الجنابة وهو في المسجد فيجب عليه الخروج حالَ عِلمِه بها، إلَّا أن يكونَ له عذرٌ من خوف على نفسـه، أو توقُّع وقوعِ ضررٍ على ماله، أو دينه، أو ضررٍ من بردٍ أو حرٍّ أو مطرٍ، أو أيِّ وجهٍ من وجوهِ الضرورة[2].

من أوجـه الضرورة كذلـك التيمُّم عند توفّر أسـبابه، وهي عـدمُ الماء أو عـدمُ القدرة على اسـتعماله، «وإذا لم تكن الحاجة إلى اسـتعماله من خـوف أو ضرر، ولكن يقوم عـذرٌ آخر يبيح اسـتعماله، كصلاة العيد وصلاة الجنـازة، إذا خيفَ فواتهمـا، أو خوفُ ضررٍ علـى الميت، بحيث لا يَستدرك من فاتته صلاة العيد، أو رَغب في صلاتها مع أهلِ الفضل من المسلمين مع إمام عادل، وما أشبه ذلك»[3].

يُغتفَر في البقاء ما لا يُغتفَر في الابتداء[4]:

أوردَ مسألة حدوث النجاسة على المتوضئ، وهل يلزمه غُسـلها قبل الوضوء أو مع الوضوء، أو غسـلها ولا وضوء عليه؟ وذكر اتِّفاق الإباضية على انتقاض الوضوء بها، سواءٌ خرجت من المتوضِّئ أم لامستهُ من غيره.

ثم تحدَّث عـن مقدارها، وأنَّ ثمة من يرى عدم نقضها إذا لم يكن الدم مسـفوحاً، وكان أقلَّ من ظفر، فلا يَفسـد به الوضوء عند بعض الإباضية، والعلَّة «أنَّ معارضةَ النجاسة للوضوء المتقدم يدرك فيه معاني الترخيص أكثرَ من تقدُّم النجاسـة قبل الوضوء الجديد. وذلك شيءٌ مفهومٌ؛ لأنَّ معاني النقض في عامّة الأشـياء أقربُ من بناءِ الأصول على الفاسـد، وبناء الأصل على الفاسد يلحق معاني الإجماع بفساده أكثر من المعارضات الفاسدة له بعد ثبوته والعمل به على المسـتقبل من أموره... وليس الماضي كالمستقبَل في كثير من أحكام الإسلام مما يجري فيه الاختلاف»[5].

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص122. و125.
(2) المصدر السابق، ج4، ص123.
(3) المصدر السابق، ج4، ص173.
(4) وردت هذه القاعدة في المادة 55 من مجلة الأحكام العدلية.
(5) الكدمي، المعتبر، ج3، ص219 ـ 220.

الأصل والبدل لا يجتمعان؛ لأن البدل يقومَ مقام الأصل:

أورد آية الوضوء التي شــرعت التيمُّم كذلك، وجعلته للمريض والمســافر، وذكر أنَّ «المريض بمنـزلة المسافر الذي لم يجد الماءَ، فالمريضُ الواجدُ للماء ولكنَّه غير قادر على استعماله بسببِ مرضه فإنَّه يكون بذلك بمنـزلة المســافر في ثبوت التيمم، وعليه في ذلك ما هو في معنى العذر، فإذا استحال عن حُكم الغسل، ففي معنى الاتِّفاق أنَّه يجب عليه التيمُّم، فإذا ثبت عليه معنى الغسل على قول من يقول بذلك، وقدر على شــيء منه كان الغسل قائماً بحكمه في معنى الاتفاق، فإذا ثبت في البدن شيءٌ لا يمكن غسلُه كان في معنى الاعتبار والنظر أنَّ ذلك عندي يخرجُ في معاني أحكامه على معنين:

أحدهما إذا ثبت عليه الغســل بأيِّ وجهٍ من الوجوه زالَ عنه حكم التيمُّم، إذ لا يجتمع عليه في مقام التكليف بالأمر الشرعيِّ حكمان، وإنما هو مخاطَب بواحدٍ... »[1].

ثمَّ ذكر أنَّ العذرَ إذا ثبتَ في غالب جســدِه، لحقه الأقلُّ، فينتقل حكمُه من الغسل إلى التيمُّم ولا يجتمع عليه غسلٌ وتيمُّمٌ معاً[2].

وقضى بجواز وطء الحائض إذا طهرت وتيمَّمت لعدم الماء؛ لأنَّ التيمم يقوم مقام الغســل عند عدم الماء[3].

القاعدة الرابعة: لا ضرر ولا ضِرار، والضرر يزال[4]

ذكر الاختلافَ في الأكل من الرجس المحرَّم أو من الحلال المملوك للغير عند الضرورة لتنجية النفس مــن الهلاك، ورجَّح الأوَّل؛ لأنه لا ضمــان فيه، والإثمُ مرفوع عن صاحبــه، بخلاف أكل أموال الناس ففيه الضمان. ثمَّ زاد توضيحَ القول الثاني الذي قضى أن ليس لهذا المضطرِّ أن يأكلَ الرجس المحــرَّم عندما يجد الطاهر الحــلال؛ لأنَّه لو وجد أربــابَ الأموال فباعوا له مــن أموالهم ما يحيي به نفسَــه ويتعوَّض به من الضرورة بعدل الســعر، أو بأكثر من عدل الســعر؛ لم يكن له أن يأكلَ من المحرَّمات الرجس، وكان عليه أن يشتريَ بقدْر ما يحيي به نفسَه، ولا يثبُت عليه في حال الضرورة إلا عَدْلُ السعر، ولو اشتطَّ عليه البائع فباعه بأكثر من عدْل الســعر؛ كان ذلك مردودًا إلى عدْل السعر؛ لأنَّ الاحتكارَ حرامٌ، والمحتكرَ ملعونٌ، والاحتكار داخلٌ في الضرر، والقاعدة: أن لا ضرر ولا ضرار[5].

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص139 ـ 140.
(2) المصدر السابق، ج4، ص140.
(3) المصدر السابق، ج3، ص14.
(4) وردت هذه القاعدة في المادة 20 من مجلة الأحكام العدلية.
(5) الكدمي، المعتبر، ج3، ص104.

الموازنةُ بين الرخص الشرعيَّة عند الضرورة:

«ومعي أنَّه قد قيل: إنَّه إذا وجد المضطرُّ شيئاً من المحرَّمات مما يعصمُ ويحيي، وشيئاً من أموال الناس الحرام الذي لا يحلُّ له بوجهٍ من الوجوه الحلال من بيع ولا هبة، ولا دليلَ على أنَّه يحيي نفسَه من المحرَّم المباح من الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أشبهه، ولا يأكل من أموال الناس؛ لأنَّ هذا مباحٌ ولا يلزمُه الضمان، وهذا يَلزمُه فيه الضمان. وجميعهُما محجوران إلا عندَ الضرورة، فهذَا عند الضرورة مباحٌ، لا يتعلَّق عليه فيه حكمٌ، وهذا يتعلَّق فيه الحكمُ والضمانُ.

ومعي أنَّه قد قيل: إن شاء أحيا نفسَه من هذا، ولا تبعةَ عليه. وإن شاء أحيا نفسَه من هذا كلِّه، ودانَ بما يلزمه من الضمان. والأفضلُ له أن يختار ما يتعلَّق عليه فيه حكم، حتى لا يقعَ عليه الحكم والضمان معاً»[(1)].

فإنَّ الكدميَّ يوازن هنا بين الخيارين، موضِّحاً أنَّ الأفضل اجتنابُ ما فيه ضمان المالِ؛ لأنَّه أقلُّ كلفةً على الإنسان. بيْدَ أنَّه في المقام السابق مالَ إلى ترجيح تنجية الإنسان نفسَه من الهلاكِ بمال الغير قبل اللجوء إلى أكل الميتة والنجاسات. ثمَّ قال غير ذلك هنا. والمسألةُ بحاجة إلى تحقيق لمعرفة رأيه الأخير في القضيَّة.

الخطأ والضمان:

الخطأ يرفع الإثمَ والعقوبةَ لا الضمانَ. وشرطه:

ذكر أنَّ الوطءَ يوجِب الغسل عمداً كان أم خطأً، ويوجب إحلالَ المطلَّقة ثلاثاً، ولكنَّه لا يوجِبُ الحدَّ في الزنا إذَا كان خطأً؛ «لأنَّ الخطأ لا يوجب معاني العقوبة، وإن كان يوجب معاني ما يثبُت به من الأحكام في غير معاني العقوبة»[(2)].

وتحدَّث عن الضمان في ثنايا بيان أحكام الفتوى، وأنَّ العالِم إن أصابَ أُجِرَ، وإنْ أخطأ لم يَأثم، وأمَّا إن كان جاهلاً فخطأه غيرُ مرفوع، وهو ضامنٌ لما أحدثه خطأه من ضررٍ في الأبدان والأموال.

والحاكمُ والعالمُ في هذا سيان، فلا هلكةَ عليهما ولا ضمان. ولكن إذا أحلّ حراماً مجمَعاً عليه، أو حرّم حلالاً مجمَعاً عليه؛ فهو ضامنٌ[(3)].

---

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص103 ـ 104.

(2) المصدر السابق، ج4، ص17.

(3) الكدمي، الاستقامة، ج3، ص6 وما بعد.

لا يَضِيعُ مالٌ في الإسلام:

إذا خالف الحاكمُ الحقَّ المجمَع عليه فهو ضامنٌ، وللمحكومِ عليه الرجوعُ على الحاكم أو المحكوم له لاقتضاء حقّه ومالِه.

ولكن إذا كان خطأ الحاكم مرفوعاً، بأنْ حكَم بحسب علمه، ولم يُفرِّط، وأَتلف بذلك مالاً؛ فإنَّه لا يضمنه، ولكن لا يضيع المالُ في أحكام الإسلام، ويكونُ خطأ ذلك الحاكمِ في بيت مال الله، وعلى الإمام إن صدَّقه في ذلك وائتمنه على ذلك أن يؤدِّي عنه من بيت مال الله، فإن لم يكن بيت المال، كان بمنزلةِ قتل الخطأ ولكن لا تتحمَّله العاقلة، بل له أن يأخذَ من الزكاة في ذلك ويغرم ولو كان غنيّاً[1].

وهذا نظرٌ سديدٌ في رعاية حقوق الناس والحفاظ على أموالهم أن تهدَر، ولو كان ذلك بمسوّغ شرعيّ؛ فإنَّ المالَ مصونٌ لا يبيحه إلا رضا صاحبه كما نصَّ عليه القرآن: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾ [النساء: 29].

القاعدة الخامسة: العادة محكَّمةٌ[2]

«وقد يخرج في معنى الاطمئنان والتعارف وما تجري به العادات ما يُشبه معنى الحكم الثابت في الأصول، فتصبح بذلك العاداتُ والتعارفُ في معنى ما يُثبت الأحكام الثابتة»[3]. ومثل ذلك رجلٌ وامرأتان ثبتت بينهما معاشرةٌ ومساكنة، وكان بينهما ما يشبه التزويج والصلة القائمة بين الزوجين، وكلاهما موقِنٌ أنَّه لا يقيم مثل تلك العلاقة إلَّا مع زوج شرعيٍّ. فعارض الزوجَ شكٌّ في حُكم هذه الزوجية، ولم يعلم كيف كان التزويج، ولا من أيِّ وجهٍ تمَّ ذلك، ولا من زوَّجه، وربما قام له عارضٌ وشكٌّ بأنّ تلك المرأةَ أختُه من الرضاع أو أمُّه من الرضاع، أو من سائر ذوات محارمه، بسببِ رحمٍ، أو نسبٍ، أو صهرٍ. فهذا الشكُّ لا يلتفت إليه ويجري التعارف المعهودُ في معنى الأصلِ من كوْنها زوجته ولا يستريب في ذلك. «فكان حُكم الأغلبِ والتعارُف والاطمئنان فيما تجري به أمورُ عامَّة الناس؛ ذلك لأنَّ هذا هو الأغلب والجائز والمعمول به، دون ثبوت الأحكامِ عليهم في مثل هذا. وكذلك ما أشبهه ونُزِّل بمنزلته من جميع الأحكام والحقوق من الأموال التي في يده إذا نصَّ [كذا] نفسه إلى معرفتها من أين اكتسبها وأصابها بعد أن لم تكن في يده...»[4].

(1) الكدمي، الاستقامة، ج3، ص9.
(2) وردت هذه القاعدة في المادة 36من مجلة الأحكام العدلية.
(3) الكدمي، المعتبر، ج4، ص83.
(4) المصدر السابق، ج4، ص83 ـ 84.

ثمَّ ضرب أمثلةً عديدةً، وشـرَحها، وختم ذلك بأنَّ «كلّ ذلك معناه واحدٌ؛ وهو أنَّه بمنـزلة الزوجة والجارية التي يطأها، والعبيد الذين يملكهم، فيستخدمهم، فكلُّ ذلك سواءٌ على معنى ما وصفتُ لك، فانظـر في معاني هذه الأحكام كيف تثبت في معنى القضاء والاطمئنان بتحليل الحلال، أو في معنى حكم الاسترابة والإشكال في معنى الحرام كيف حلَّ الحرام في مواضع، وحرم الحلال في مواضع، على غير معنى ارتكاب الحرام، ولا في معنى تحريم الحلال. وجواز ذلك في معنى أحكام الإسلام، إذا أتى ذلك كلَّه من وجه معنـاه، وليس كلُّ الأمور محمولةٌ على هذا، فبعضها يعطـى معنى أحكامه على معانٍ أخرى، وجهْلُ علم الأصول ونسـيانها أهونُ وأوسـعُ من جهل أحكامها إذا كان ذاكراً أو عالماً بأصولها؛ لأنَّ جهلَ الحكْم أشدُّ من جهل الأصل الذي يوجب الحكم، فافهم معاني ذلك إن شاء اللّٰه»[1].

وهذه قاعدة مهمَّة في مجال الفقه، إذ يلزم المكلَّف معرفةُ الحكم والعملُ به، وأنَّ هذا حكْم اللّٰه وشـرْعه، وأمَّا معرفةُ أصولِ الأحكام وأدلّتِها فليس ذلك في مقدور كلِّ المكلَّفين. وهو أمرٌ موْكولٌ إلى العلماء والمختصِّين؛ ولذلك شُرع سؤالُ أهل الذكر لمعرفة الحكم دونَ الإلزام بمعرفة أساسه ودليله.

العرف وأثره على الأحكام:

تحدَّث عـن بيع العذرة والخـلاف في ذلك، فمن أجازهـا نظرَ إلى منفعتها لتسـميد الأرض، واشـترط لذلك اختلاطها بتراب الأرض وما أشـبه ذلك، ومن حرَّمها نظرَ إلى نجاستِها. ثمَّ حكَّم العـرف في أنَّ النـاس يتملَّكونها وينتفعـون بها، «وهذا لم يـزل عليه النـاس أن يتَّخذوا ذلك من البواليع والكنف، وينتفعون بها، ولا يخرج ذلك على معانـي الإباحة لغير متَّخذِه ومالِكه، في معاني التعارف بينهم، حتى يخرج منه مخرج الإباحة والترك»[2].

وميّز في المسألة بين الشيء الذي عرضت له النجاسة، فيقع فيه الخلاف المذكور في العَذِرة، وبين الشـيء المتنجِّس أصلاً كالخنـزير والميتة التي لا يجوز تملُّكها ولا الانتفاعُ بها إلَّا على سبيل الضرورة للتنجية، فهذه لا يجوز بيعها اتّفاقاً[3].

بناءُ الأحكام على الأسماء:

في موضوع الطهارات ذكرَ الاختلافَ في الطاهرات التي خالَطها نَجَسٌ، «فكلُّه يجري فيه معاني الاختلاف مـن جميع ما تدركه طهارتـه بحيلة، أو لا تـدرك طهارته ما لم يثبت نقلها عن الاسـم والحكم عن معنى الطهارة، إلى أن تستوليَ عليه أحكامُ النجاسة فينتقل اسمُه وحكمُه»[4].

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص86.
(2) المصدر السابق، ج3، ص102.
(3) المصدر السابق، ج3، ص102.
(4) المصدر السابق، ج3، ص107.

وفي لزوم الغسل من الجماع، قال: «معي أنَّ ثبوتَ الغُسل بمعنى الجماع إذا غابت الحشفة في جميع ذوات الأرواح، حلالاً كان أو حراماً، لا معَ بني آدمَ ولا مع الدوابِّ؛ لأنَّ ما يوجِب الحدَّ أولى أن يوجبَ الغسلَ، وكذلك يجبُ الغسلُ بمباشرة إيلاج الحشفة في أيِّ نوعٍ من البشر، أنثى أو ذكر، في قُبل أو دُبر، أو الأطفال أو البالغين»[1].

«والزوجيَّة لا تنعقِدُ إلَّا لذَكَرٍ على أُنثى، فما لم يصحَّ أنَّ الزوجَ ذكرٌ والزوجةُ أنثى؛ لم ينعقد حُكْمُ الزوجية في الميراث؛ لأنَّ ذلك عندي نقلُ الأموال عن مواضعها من ثبوت المواريث لأهلها على حكم الشبهة والإشكال، ولا يجوزُ نقْلُ الأحكام عن مواضعها عندي إلَّا على ثبوت حكم مثله، وليس فيه شبهةٌ ولا إشكالٌ»[2].

وأوضحَ عدمَ صحّةِ زواجِ الخنثى، سواء بذكر، أو بأنثى، أو بخنثى مثلِه؛ «لأنَّ في ذلك إطلاقَ الموقوف من الأحكام؛ لأنَّه كلُّ مشكوكٍ موقوفٌ، وما كان حكمُه موقوفاً فلا ينبغي إطلاقُه في فتيا ولا حُكْم»[3].

وفي موضع آخر بيَّن حُكم ميراث الزوجين إن كان أحدهما خنثى، بناءً على مَنْعه هذا الزواج، فإنَّه لا ميراثَ بينهما، والميِّتُ منهما «ليس له ميراثٌ على حال، وعلى ميراث الإشكال يكون له رُبْعُ ميراث الزوجة وربعُ ميراث الزوج»[4].

وقال: «يمكن تلخيص القول فيها أنَّ الخنثى يمكن أن نحتاطَ في حكم تصرُّفاته؛ لأنَّه يشتبه فيه بين الذكورة والأنوثة، فحكمه الوقوف عن إجراء التصرُّفات التي قد تضرُّ في حالة ما إذا كانا ذكرين أو أنثيين. أمَّا إذا ظهرت من علامات الذكورة ما يجزم بأنَّ الخنثى يقرب من أن يشبه الذكر؛ فيُعامَل معاملةَ الذكر، وإن ظهر من علامات الأنوثة كالحيض ما يجزم بأن يقرب من أن يشبه الأنثى؛ فيعامَل معاملة الأنثى»[5].

تتغيَّر الأحكام بتغيُّر الأسماء والأحوال:

ذكرَ عدَم جوازِ الانتفاع بالنجاسات وحرمة بيعِها وهبتها، ولكن إذا تبدَّل وصفُها تغيَّر حُكمها، «وأمَّا إذا كان يخرج في معانيه أنَّه يصحُّ منه الانتفاعُ بما يجوزُ في الأصل ويدرك في بعض القول تطهيره، أو ينتفع به لإطعام دوابَّ أو أطفالٍ، ويلحق الانتفاعُ به في أكلٍ أو شربٍ في

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص12.
(2) المصدر السابق، ج3، ص79.
(3) المصدر السابق، ج3، ص79.
(4) المصدر السابق، ج3، ص84 ـ 85.
(5) المصدر السابق، ج3، ص85.

بعض ما يجوزُ من قولِ أهل العلم، فالبيعُ له جائزٌ، والشــراءُ له جائزٌ، والبائعُ والمشــتري فيه سواءٌ»[1].

الحكم للأغلب من الأحوال:

وفرّق بين الحكم وبين الاحتياط في أمر النجاســات، فإذا شــكَّ المرء في نجاسة ثوبه احتاطَ بغســله لرفع الإشــكال؛ لأنَّه مطلوبٌ منه شــرعاً التحرُّز والتوقِّي من النجس، ولكن ليس الأمرُ على إطلاقِه، فإنَّ «هذا القول مبنيٌّ على أن يُقدِّمَ الأغلبَ من أمره، فإن كان في أغلب أحواله يجد شيئاً، فوجبَ عليه النظرُ للتأكُّد، وإن لم يكن غالبُ أحواله كذلك؛ أي أنَّه لا يجدُ شيئاً؛ فلَا عليه. وما صحّ على الأصول فهو عندي أقوى وأولى، والاحتياطُ يكونُ عند الاختيار»[2].

وفي الحديث عن ذكاة الحيوانات البرمائية، قال: «فما كان الأغلبُ من أموره وعيشته البَرُّ كان حُكْمه حكمَ صيد البرِّ، وكان دمُه دمَ صيد البرّ مســفوحاً، فإن صحَّ له أنَّه يعيشُ في البَرِّ والبحر أو الماء، كان على الاحتياط أنَّ دمَه فاسدٌ»[3].

العبرةُ للغالب الشائع لا للنادر:[4]

والحكم بالنظر إلى الغالب:

«وأمَّا ما كان أصلُها طاهراً فعارضته النجاســة، فلم يخرج مخرجه مســتهلَكاً فيها، وتغلب عليه أحكامهــا حتى لا يكون له حكمٌ فيهــا، فيخرج عندي معناه معنــى الاختلاف في بيع ذلك والانتفاعِ به، من إطعــام الدوابِّ والأطفــال والانتفاعِ به فيما يجوز من جميــع ذلك، ولا يجوز عندي أن يكون مثل ذلك من الاختلاف في مثل الخمر والميتة ولحم الخنـزير، وما أشــبهه أن يطعم شــيئاً من الدوابِّ ولا شيئاً من الأطفال. ولا يُباع ولا يُنتفَع به بحالٍ، إلا في حال ما خصَّه من الضرورات»[5].

قواعدُ متفرّقةٌ:

ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب:

ذكرَ الخلافَ حول جوازِ الوضوء عارياً، ورجَّح جوازه حيث يكون المرءُ مستوراً عن أعين الناس،

---

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص101.
(2) المصدر السابق، ج3، ص116.
(3) المصدر السابق، ج3، ص198.
(4) وردت هذه القاعدة في المادة42 من مجلة الأحكام العدلية.
(5) الكدمي، المعتبر، ج3، ص102 ـ 103.

ويطمئنُّ إلى أنه يأخذ ثيابه ولا يراه أحدٌ، فمع مراعاة هذه الشروط ينعقدُ وضوؤه، ولكن إذا رآه أحدٌ كان آثماً وانتقض وضوؤه.

بينما يرى البعض أنَّ وضوءَه لا ينعقد حتى يتمَّه ويأخذ ثيابه ويَسْلَم من انكشافه لأحد. كالمجامع في رمضان، يجوزُ له ذلك حتى يضيقَ الوقتُ للاغتسال، فيحرمُ الوطء حينئذ، بناءً على قاعدة ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجبٌ. فكان النزع بمدَّة كافية للاغتسال قبل الفجر واجباً، حتى يتمَّ به أداءُ الصيام الواجب بطهارة، وعدمُ الدخول في الصيام بحدث الجنابة.

ثم رجَّح عدم تشابه هذه الحالة مع الوضوء، فإنَّه ينعقد دون اشتراط إتمامِ لبس الثياب، ولكن إذا حدث انكشافُ المتوضِّئُ لغيره؛ انتقضَ وضوؤه المنعقِد، كما ينتقِض بسائر الأحداث. ولزمه وضوءٌ جديدٌ[1].

ما حَرُم أخذُه حَرُم إعطاؤُه[2].

ما حرُم فِعلُه حَرُمَ طلبُه[3].

ورد في كلام الكدميِّ ما يدلُّ على اعتماد هاتين القاعدتين في باب الطهارات ـ وهو غالب ما نجا من كتاب المعتبر ـ إذ يقول: عن الأشياء إذا تنجَّسَت ولم يوجَد وجهٌ لتطهيرها؛ فإنَّها تُدفن «ولا يُطعم شيءٌ منها الدوابَّ، ولا أحداً من الناس صغيراً ولا كبيراً، ولا يُباع، ولعلَّه يخرجُ في معاني ذلك أنَّه لا يوهَب، إلا أنَّه إذا ثبت أنَّه لا ينتفع بها بوجه بطَل بيعها وَهِبَتُها. وكانت لا تقع عليها الأملاك، وهي باطلٌ متروكةٌ»[4].

ثمَّ ذكرَ قولاً بجواز إطعامها الدوابَّ، وردَّ عليه قائلاً: «إنَّ ذلك إثمٌ محرَّمٌ، ولا يُطعَم المحرَّمُ أحداً من الخلق، وأنَّه وإن كانت الدابَّة ليست آثمةً، ولا النجاسة عليها محرَّمة؛ فإنَّ الإنسانَ محجورٌ عليه الإثمُ والحرامُ، أن ينتفع به أو أن يُعِينَ على الانتفاع به»[5].

وذكر ثانيةً القولَ بجواز إطعامها الحيوان، أو الأطفالَ الصغار، «ومن لا إثم عليه؛ لأنَّ ذلك يقع لهم موقعَ النفع، وليسَ معي عليهم فيه مضرَّةٌ، ولا إثمٌ عليه، ولا يبيعُه البالغ ولا ينتفع بثمنه... وإذا ثبت أنَّه لا يبيعه فلا يبيعه لأهل الذمَّة ولا لأهل الإسلام؛ لأنَّ ذلك مخالطٌ للحرام، ولا يجوزُ بيع الحرام والحلال بصفقة واحدة؛ ولأنَّ بيعَ الحلال والحرام في صفقة واحدة كلُّه حرامٌ»[6].

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص212.
(2) وردت هذه القاعدة في المادة 34 من مجلة الأحكام العدلية.
(3) وردت هذه القاعدة في المادة 35 من مجلة الأحكام العدلية.
(4) الكدمي، المعتبر، ج3، ص100.
(5) المصدر السابق، ج3، ص100.
(6) المصدر السابق، ج3، ص100.

لا ينبني على الفاسد حُكْمٌ:

ذكر اختلافَ الأقوال في حكم الوضوء إذا بقيت على جسد المتوضِّئ نجاسةٌ، ولم يمسَّها بيده، فيغسلها بواسطة أو يغسلها عنه غيره. فهل ينتقض وضوؤه في هذه الحال؟ فمن قال بصحَّته قال بعدَم نقضِ وضوءِ من تنجَّسَ في غير مواضع وضوئه، وقال من قال إنَّ تجديد الوضوء على النجاسة المتقدّمة أشدُّ، ولا يجوز الوضوء إلا بعد طهارتها؛ «لأنَّ الترخيصَ في بقاء الوضوء إذا عرض له النّجس أكثرُ من بناء الوضوء على نجاسة، وذلك حملاً على أنَّ الأصول لا تنبني على فاسدٍ»[1].

التعليلُ وقياسُ الشَّبَهِ في النجاسات:

ذكر أنَّ حجَّةَ من قال بنجاسة فَرْثِ الحيوان قولُه تعالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: 66]. فكان الفرث والدم مشتبهين في هذا المعنى وهو النجاسةُ.

ومن قال بطهارته فسَّر الآيةَ بأنَّ اللبن يخرجُ من بين شيئين مختلفين، لكلّ واحدٍ منهما لون، واللبن خاصٌّ مخالف لهما في اللون والطعم[2].

وفي موضع آخر ذكر نجاسة بولِ الإنسانِ وسائرِ الحيوان، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ﴾ [النحل: 5] معقِّباً بقوله: «ولا تكونُ المنافع مضارّاً، ولولا ما قد سبق من قول أصحابنا في اتّفاق معاني قولهم على فساد بول الأنعام؛ لأشبه أن تكون كلُّها في حياتها وبعد ذكاتها منافعُ. وطاهرة في معاني ثبوت طهارتها، في معاني الإجماع إلا بكتاب اللّه في جميعها وهو الدم. ويشبه ما اتَّفقوا عليه بالطهارة منها بإذنهما جميعًا من غيرها، ولم يجد من قولهم ما يشبه هذا في غيرها. وإنما وجدناهم يفسدون الرَّوْثَ في موضع ما يفسدون البول من جميع الدوابِّ البريَّة من ذوات الدماء الأصلية، إلَّا في هذه الدوابِّ التي تكون في الرياح، والبحر ذكية. فوجدناهم قد اتَّفقوا على التفريق بين أبوالها وأرواثها وأبعارها، فطهَّروا أبعارها وأرواثها، وأفسدوا أبوالها من الأنعام وما أشبهها، والخيلَ والبغالَ وما أشبهَها.

وأمَّا في القياس فقد يلزم أن يكون مثلاً غيرها من الدوابِّ من ذوات الأرواح البريَّة والدماء الأصلية من جميع ما يكون بالذبح تذكية، ما عدا المحرَّمات الأصلية، كانت ذكيةً أو غير ذكيةٍ في شبه ما لحقها في اتِّفاقهم من فساد أبوالها وأرواثها سواء، كما لا فرْقَ بينها وبين غيرها من الدوابِّ بالاتِّفاق في فساد أبوالها وأرواثها، فتكونُ هذه كلها طاهرة.

(1) الكدمي، المعتبر، ج4، ص142.

(2) المصدر السابق، ج3، ص135.

ولكنَّا ندع القياس ونتَّبع معانيَ اتِّفاقهم على الانقياد في إثبات الدِّين رأيًا ولا الدين رأيًا، بوجه من الوجوه جهل ذلك؛ لأنَّ ذلك ما لم يأذن به الله»[1].

كما نجد مثالاً آخرَ لقياس الشَّبه: وهو قرد البحر وخنزيره، إذ يقول فيهما: «ومعي أنَّه قد قيل على معنى الاشتباه: إنَّ قِرْدَ البحر وخنزيره وما أشبه منه المحرَّمات من ذوات البرِّ، لحقه التحريمُ بالشَّبه والاسم، وإن كان ذلك ليس بصيد.

وكذلك ما أشبه المكروهات من ذوات البرية لحقَه معنى الكراهية، وما أشبه المحلَّلات من ذوات البرِّ كان محلَّلاً.

وإذا ثبت هذا القول في هذه المعاني أنَّه إنما يلحقُه معاني الشبه في التحريم والكراهية والتحليل؛ لحقه عند ذلك من معاني الشَّبه في الذكاة وفساد الدم ومعاني الميتة؛ لأنَّ ما تشابَه بمعنى هذا تشابَه في الأحكام فيما سواه»[2].

الشَّبه لا يستلزم تساويَ الأحكام ضرورة:

ثمّ ذكر في مقام آخرَ أنَّ الشَّبه الصوريَّ لا يقتضي القياسَ بالضرورة، لاختلافِ موجب الحكم بين الصور المتشابهة، ومثّل لذلك بالنطفة الميتة، فإنها لا تستلزِم الغسل مثل النطفة الحيَّة الدافقة، وكذلك دمُ الاستحاضة لا يستلزم أحكامَ دم الحيض، رُغْم التشابه بينهما؛ إذ «ليس كلُّ ما أشبه الشيء بمعنى أنَّه أَشبَهه في جميع المعاني، والنطفة الميِّتة أشبهت المنية في ثبوت الاستنجاء ونقضِ الوضوء، ولكنَّها لا تشبهه في ثبوت الغسل، ولا في معاني لزومِ الأحكام في البلوغ. كما أنَّ دمَ الاستحاضة يُشْبِهُ دمَ الحيض في نَقض الوضوء، ويشبِهُه أيضاً في الاستنجاء منه. وكذلك يُشْبِهُه في الاغتسال عند قولِ بعض من قال بذلك، وبَعد ذلك لا يشبه دمُ الاستحاضة دمَ الحيض في جميع الأحكام»[3].

الشهادة حُجَّةٌ ظاهرةٌ:

يقول: «وإنَّ ردَّ الحاكمِ شهادةَ الحجَّة من العدول بعد قيامها لموضع ما قد غاب عنه من صدقها وكذبها، واحتمل عنده من ذلك بالحقِّ؛ كان بذلك للحقِّ من المعطِّلين، وكان بذلك عند الله في دينه من المبْطِلين، ولو كان الشاهدان عند الله في سريرتهما قد شهدا باطلاً وكذباً؛ فلا يجوز للحاكم أن يترك الحجَّة بعد قيامها عليه، ولا يشهد بمثل ما شهدت به الحجَّة على المشهود عليه، ولا يعتقد صدق الشهود ولا حقيقة ذلك، وإنما تُقبَل الحجَّة إذ هي في دين الله حجَّةٌ»[4].

(1) الكدمي، المعتبر، ج3، ص137.
(2) المصدر السابق، ج3، ص200.
(3) المصدر السابق، ج4، ص90.
(4) الكدمي، الاستقامة، ج3، ص20.

الخاتمـــة:

تجلِّي لنا هــذه الصفحات صورةً مــن منهج الإمام الكدمــيِّ في اجتهاده القائــم على الأصول الشرعية وتوظيف القواعد الفقهية في شتى المســائل التي تناولها، وهي وإنْ لم تكن شاملةً لأبواب الفقه، نظــراً لفقدان معظم أجزاء الكتاب؛ فإنَّ الجزء الناجي من عَــوادي الزمان يُعبِّر بوضوحٍ عن حضور القواعد وطريقة توظيفها عند هذا الإمام الجليل.

ولئن لم يُعن بتحرير القواعد بصورتها الدقيقة؛ فقد نصَّ على كثير منها، كما وظَّفها بمفهومها بطريقة دقيقة، فضلاً عن كونِه في فترة متقدِّمة بالنسبة لتطوُّر تدوين القواعد عند فقهاء المسلمين.

ولعلَّ الأيامَ تكشف عن ما ضاعَ من هذا التراث لتَتِمَّ الاستفادةُ منه وإنارةُ السبيل أمامَ الأجيال لتقدير جهودِ العلماء السالفين، والاسترشــادِ باجتهاداتهم لحلِّ كثير من مشكلات المعاصرين، فقد كان لهم استشــرافٌ وحدْسٌ دقيقٌ للوقائع الممكنة، فســعَوا لإيجاد الحلول المناسبة لها بما يجعلها تستظلُّ بظلِّ الشريعة، ولا تندُّ عن أحكام الله. وتلك خلاصةُ دورِ المجتهدين، ورسالتُهم في صياغة المجتمع وفق دستور الإسلام وما شرَعه الله للناس من أحكامٍ.

❊ ❊ ❊

أهمُّ مصادر البحث:

1 - المعتبر، أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، 4 أجزاء، طبع بمطابع دار جريدة عُمان للصحافة والنشر، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1405هـ/ 1985م.

2 - الاستقامة، أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، 3 أجزاء، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1405هـ/ 1985م.

3 - كتاب الجامع، أبو محمد عبد الله بن بركة البهلوي، دار الفتح، بيروت، لبنان، 1974.

4 - الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد، أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، 5 أجزاء، طبع بمطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1405هـ/ 1985م.

5 - القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية. د.محمد عثمان شبير، طبعة أولى، دار الفرقان، عمّان، الأردن، 1420هـ/ 2000م.

6 - القواعد الفقهية، مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، علي أحمد الندوي، الطبعة الثالثة، دار القلم، دمشق، 1414هـ/ 1994م

7 - القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، د.صالح بن غانم السدلان، الطبعة الأولى، دار بلنسية ـ الرياض، المملكة العربية السعودية، 1420هـ/ 1999م.

8 - قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي، حصاد الندوة التي أقيمت حول الكدمي من قبل المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، في 11 ـ 12 صفر 1421هـ الموافق لـ15 ـ 16 مايو 2001م، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.

9 - معجم أعلام الإباضية، قسم المشارقة. أنجزه فريق من الباحثين بإشراف الدكتور محمد ناصر، نسخة إلكترونية، بحوزة الباحث.

10 - المدخل الفقهي العام (إخراج جديد)، مصطفى الزرقاء، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1418هـ/ 1998م.

المقاصد الشرعية من خلال تخريجات الإمام أبي سعيد الكدمي

د. سليم بن سالم آل ثاني

مدرس في كلية الشريعة والقانون، مسقط



مقدمـــة:

إنّ إدراك المقاصد الشرعية من الأهميّة بمكانٍ في استنباط الحكم الشرعي، إذ يُعدُّ من الأسُس التي يعتمـد عليها الاجتهادُ، فالنظرة السـطحيّة لنصوص التشـريع دونَ الغوصِ في كُنْهِ أسـرارِها لا تَضع الحُكم في مساره الصحيح الموافِق لإرادة المشرِّع ﷻ، فلا بدَّ من اعتبار ظواهر النصوص ومعانيها، من دونَ طُغيان أحدِ الجانبين على الآخر؛ فضلاً عن إهدار أحدهما، بحيث يسيرُ المجتهِد وهو يمارس عمليةَ الاجتهادِ في مسلك توافقيٍّ بينهما، فيعطي للنصِّ بُعدَه المقصديَّ الذي هدف إليه الشارِع، ليستخلصَ الحُكم الشرعيَّ من الدليل وهو مطمئنُّ البال، مُرتاحُ الضمير.

وتمثِّل المقاصدُ الشرعية الخطوطَ العريضة للتشريع، والقواعدَ الكلية، والضوابطَ العامَّة، وهي المَعينُ الـذي لا يَنضُب، والرافِـدُ الكبير الذي يُعِين على الاسـتنباط الفقهيّ فـي جميع مجالاته، ومختلفِ قضاياه، فهي عنصرٌ مهمٌّ لا يمكن الاستغناء عنه في معالجة النوازل المستجَدّة، والحوادثِ المعاصرة التي أفرزتها الحضارة الحديثة.

فمقاصد الشـريعة أمرٌ ثابتٌ وراسخٌ في نصوصها وأحكامها؛ إذ هي جزءٌ لا يتجزَّأ من الشريعة، ولـذا كان الالتفاتُ إليها في وقـتٍ مبكِّر، حيـث كانت ملازمةً للشـريعة منذ نزولها على سـيِّدنا محمد ﷺ.

أمَّا فقه الصحابـة والتابعين ومَن بعدهم من الأئمة فهو فقه مشـبَعٌ بهذه المقاصد، ومن هؤلاء الأئمَّةِ الأعلام أبو سـعيدٍ محمدٌ بنُ سـعيدٍ الكدميُّ رحمه الله، فقد كان ذا نظـرةٍ مقصدية معمَّقة، كما يتَّضح ذلك جليّاً في كثير من الفروع الفقهية التي تناولها بحثاً وتحقيقاً.

وتُحاوِل هذه الورقة البحثية أن تسلِّط الضوءَ على تلك النظرة المقصديَّة للإمام أبي سعيدٍ من خلال تخريجاته في كتاب الزيادة على الإشراف.

وتَشمل هذه الورقة البحثية ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلِّف: اسمه، ونسبه، وكنيته، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلَّفاته.

المبحث الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة لغةً واصطلاحاً، وبيانُ أقسامها.

المبحث الثالث: مدى اعتماد الإمام أبي سعيد على المقاصد الشرعية من خلال زياداته على كتاب: «الإشراف».

المبحث الأول: التعريف بأبي سعيد

اسمه ونسبه:

هو العلَّامة المحقِّق الشيخ أبو سعيد محمّد بن سعيد بن محمّد بن سعيد الكدميّ، نسبة إلى كدم من أعمال ولاية الحمراء بالمنطقة الداخلية[1]، حيثُ نُسب هذا العالم الجليل إلى مكان مسكنه، ونسبةُ العالم إلى البلد الذي وُلد أو عاش فيه مستعمَلة بكثرة كالزمخشريّ، والجرجانيّ، والبخاريّ، والقرطبيّ، والخوارزميّ، ونحوها.

وأبو سعيد كنيتُه التي اشتهر بها لدى أصحابِ المذهب الإباضيّ، حتى أصبحَ عَلَماً بالغَلبة، فإذا أُطلق هذا اللفظُ عندهم؛ أرادوا به هذا العلَّامة الجليل بحيث لا يُتَبادَر إلى الذهن سواه.

وينتمي إلى قبيلة النُّعب التي ترجع إلى قُضاعة بن مالك بنِ حِمْيَرٍ، ولذا تُعتبر من القبائل القحطانية اليمنية[2].

وأَطلق عليه جماعةٌ من متأخِّري الإباضية لقبَ إمام المذهب، منهم العلَّامة أبو نبهان جاعد بن خميس الخروصي[3][4]، والعلَّامة سعيد بن خلفان الخليلي[5]، عندما قال: «وقد صرَّح بمعنى هذا كلِّه شيخُ المذهب وإمام أهل الاستقامة الشيخ أبو سعيد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ...»[6].

(1) البطاشي: إتحاف الأعيان، 215/1؛ قراءات في فكر الكدمي، 127.

(2) قراءات في فكر الكدمي، 12.

(3) من كبار العلماء، لُقب بالشيخ الرئيس، من أعيان القرن الثاني عشر الهجري، من تصانيفه كتاب: الطهارات، وكتاب: الجهالات، وكتاب: البيوع. توفي 1237هـ. دليل أعلام عُمان، 45.

(4) الخروصي، جاعد: إيضاح البيان فيما يحلّ ويحرم من الحيوان، 283.

(5) من علماء القرن الثالث عشر الهجري، من مؤلَّفاته: تمهيد قواعد الإيمان، ومقاليد التصريف، وكرسي الأصول. توفي سنة 1287هـ. (البطاشي: إتحاف الأعيان، دليل أعلام عُمان، 45).

(6) الخليلي؛ سعيد: تمهيد قواعد الإيمان، 29/2.

ونُور الدين السالمي حيث يقول: «مهما وجدت في هذا الكتاب ـ أي المشارق ـ من إطلاقِ لفظِ الإمام؛ فالمقصودُ به الإمام أبو سعيد محمد بن سعيد الكدميّ ـ رضوان الله عليه ـ»[(1)].

وقد بيَّن كلٌّ من نور الدين السالمي وسماحةِ الشيخ أحمد الخليليّ أنَّ سببَ تلقيبه بذلك هو ما قام بـه من دورٍ بارز في لـمِّ الشمل وتوحيد الكلمة بين العلماء؛ إثـر اختلافهم في قضيَّة عزل موسى بن موسى ومن معه للإمامِ الصلت بن مالِكٍ عن الإمامة، فثارَ الخلاف بين العلماء بين متولٍّ لموسى بن موسى ومن سلكَ مسلَكه، وبين متبرِّئٍ منهم، وبين واقفٍ. واستمرَّ الأمرُ إلى أن جاء أبو سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فحرَّر المسألةَ تحريراً شافياً، وبحثها بحثاً مستفيضاً في كتابه الاستقامة، بيَّن فيه أحكامَ الولاية والبراءة بياناً لا لُبس فيه، فكان جديراً بأن يكون لمن بَعْدَه إماماً[(2)].

ولادته ونشأته:

ولد ببلدة العارض من كُدَم بالمنطقة الداخلية، أمَّا سنة ولادته فلم يَنُصَّ عليها أحدٌ من العلماء. وقد استظهر بعض الباحثين المعاصرين سنةَ ولادته أنها كانت سنة 305هـ تقريباً، مستدلًّا على ذلك بأنَّ أبا سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عمل حارساً للسجن في عهد الإمام سعيد بن محمد بن محبوب الرحيلي حين بلغ الحلُم، وكانت بداية الإمام سعيد سنة 320هـ[(3)] وقد أَخبر أبو سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن ذلك بقوله: «... قد جعلني الإمامُ سعيدُ بن عبد الله رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأنا حين بَلَغْتُ على السجن، فكنتُ إذا جاء أحدٌ بطعام، فإنما يسلِّمه من خلل الباب، وربما كنت أَفتحُ...»[(4)].

وعلى أيَّة حالٍ فإنَّ القدْرَ المتّفَق عليه هو أنَّه من علماء القرن الرابع الهجريِّ[(5)].

شيوخه:

أخذ أبو سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ العلمَ عن جماعة من العلماء، وأكثرُ من أَخذ عنه:

1 ـ العلّامة محمّد بن روح بن عربي الكندي النزويّ.

2 ـ العلّامة أبو الحسن محمّد بن الحسن النزويّ.

ولذا يقول أبو سعيد نفسُه عنهما: «وأمّا أبو عبد الله محمّد بن روح بن عربي، وأبو الحسن محمّد بن الحسن فشاهدناهما وصحبناهما الزمانَ الطويلَ والكثيرَ، غيرَ القليل، وعنهما أخذْنا عامَّة ديننا»[(6)].

---

(1) السالمي: المشارق، 1.
(2) المصدر السابق، 83، الخليلي أحمد: تقديم لكتاب الاستقامة.
(3) البطاشي: إتحاف الأعيان، 215/1.
(4) أبو سعيد: الجامع المفيد، 142/2.
(5) إتحاف الأعيان، 215/1، قراءات في فكر الكدمي، 13، 119.
(6) أبو سعيد: الاستقامة، 223/1. الشقصي؛ هلال: الإمام أبو سعيد حياته وآثاره، 3.

وفي هذا النصّ دلالةٌ واضحةٌ على تتلمُذه على يد هذين العالمين.

3 - أبو محمّد عبد الله بن محمد بن أبي المؤثّر الخروصيّ، فقد عدَّه بعضُ الباحثين من شيوخ أبي سعيدٍ حيث يقولُ: «وغير بعيد أن يكون أحدُ شيوخه - أيضاً - أبا محمّدٍ عبدَ الله بنَ محمد بنَ أبي المؤثر، فإنَّه بعدَ أن ذكرَ موقفَه من أصحاب الأحداث الخارجِين على الإمام الصلت يقول: - أبو سعيد -: ونحنُ نتولى أبا محمّد على خِبرةٍ ومعرفةٍ بمذهبه»[1]. فقولُه هذا دليلٌ على ملازمَتِه له وأخذِه عنه[2].

4 - أمَّا أخذُه العلمَ عن رمشقي بن راشد كما استنتج ذلك بعضُ الباحثين مستدلًّا على ذلك بقول أبي سعيد في نونيته:

بالذي دانَ ابنُ روح	ورمشقيّ الحبرانِ
في أمور الشيخ	وابن موسى

ففيه نظرٌ؛ ذلك لأنَّ وجهَ الاستدلال بالبيتين إمَّا:

لأنَّ أبا سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ أخذ بقول الشيخين ابن روح ورمشقي في قضيّة عزل الإمام الصلت بن مالك، فكان رأيُ كلٍّ من العالمين الجليلين الوقوفَ في المسألة، وتابعهما على ذلك الإمامُ أبو سعيد. لكنّ موافقتَه لهذين الشيخين في رأيهما لا يعني أنَّه تلميذٌ لهما، إذ لا وجْهَ يوجِب التلازم بين الأمرين.

أو لأنَّه عطف رمشقيّاً على ابن روح، ومن المعلوم أنَّ محمد بن روح كان شيخاً لأبي سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ كما تقدَّم، فيكون رمشقيٌّ شيخَه كذلك؛ لأنَّ الواو العاطفة تقتضي التشريك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه. لكنَّ هذا الاستدلالَ غيرُ مجدٍ كذلك؛ لأنَّ الحكْمَ الذي اشتركا فيه هو موقفُهما من القضية حيثُ رجَّحا جانبَ الوقوفِ فيها.

على أنّني تتبَّعت نونيةَ أبي سعيدٍ إلى آخرها، فلم أجد تصريحاً أو إشارةً من أبي سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ تدلُّ على أنَّ رمشقيّاً كان أستاذاً له[3]، بل ربما يحتمل عكسَ ذلك، فقد وجدت إجاباتٍ للعلاَّمة أبي سعيدٍ على أسئلةٍ وجَّهها إليه الشيخ رمشقيٌّ كما في بيان الشرع، كقوله: «جوابٌ من محمد بن سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ - إلى رمشقيّ بن راشد...»[4].

(1) السرحني: كشف الغمة، 279 وينظر قراءات في فكر الكدمي، 14.
(2) السيابي؛ أحمد: الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره؛ قراءات في فكر الكدمي، 14.
(3) بيان الشرع، 95/4.
(4) المصدر السابق، 212/18، 159/31؛ الإمام أبو سعيد: حياته وآثاره، 38.

تلاميذه:

رغم شُهرة الإمامِ أبي سعيدٍ الكدميّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لدى أوساط الإباضية، واعتدادِهم بآرائه؛ لم أجدْ فيما اطَّلعْتُ عليه من مصادرَ موثوقةٍ ذكرتْ من تَتلمذَ على يديْه ممَّن حمَل العلمَ عنه[1]، أمَّا الباحثون المعاصرون ممَّن لهم اهتمامٌ بالكتابة عن هذا الإمام فمنهم من لم يتحدَّث عن تلاميذه نفياً ولا إثباتاً[2]، ومنهم من نصَّ على أنَّ له جملة من تلاميذَ لكنَّه لم يذكُر سوى ابنِه سعيدٍ الذي كُنِّيَ به[3]. ويعلِّلُ بعضُهم عدمَ ذكرِ المصادر المترجِمة لأبي سعيدٍ تلاميذَه بأمرين:

الأول: أنَّ شُهرَة الكدميِّ جاءت بعدَ وفاته.

الثاني: أنَّه عاش فقيراً؛ فقد كان لا يملكُ سوى اليسيرَ مما يقوم به بدنُه، فلم يكن بمقداره استقطاب عددٍ من طلبتِه، بخلاف ما كان عليه وضعُ معاصِره العلَّامة ابن بركة، فقد كانت له أموالٌ طائلةٌ مكَّنَته من إنشاء مدرسةٍ تخرَّج فيها جماعةٌ من العلماء[4].

ومع كلِّ هذا فقد توصَّل بعضُ الباحثين إلى أنَّ من تلامذة الإمام أبي سعيد:

أبا عليّ موسى بن مخلد، فقد كان كثيرَ الملازمة له، حيث جاء في الأثر: «أنَّه - أي موسى - كان يمشي عند أبي سعيد يريد أن يصلَ أرحاماً له بنزوى وكان يستأذن على الباب ثلاث مرَّات، فإنْ أذن له وإلا انصرف، ولم يزدْ على ثلاث»[5]، وقد كان يَصْحَبُ أبا سعيدٍ في أسفاره[6].

أبا بكرٍ أحمد بن محمد بن الحسن، ويُستفاد ذلك من خلال ما وجده هذا الباحثُ من تقييداتِ أبي بكر عن الإمام الكدميِّ كقوله: «وأكثر ما عرفناه من الشيخ أبي سعيد»[7] وقوله: «فقد عرفت عن أبي سعيد»[8]. وهي مجرَّد استنتاجات، فلا داعي لإثارة النقاش والجدال حولها، وإلا فهي ليست من القوَّة بحيث يُعتدُّ بها ويُعتمد عليها لإثبات كَوْنِ الرجلين من تلامذة الإمامِ أبي سعيدٍ.

(1) السالمي: تحفة الأعيان 276/1؛ البطاشي: إتحاف الأعيان، 215؛ دليل أعلام عُمان، 146.
(2) قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي، 127، 152.
(3) المصدر السابق، 170؛ الصلتي؛ نبهان: إضافات الشيخ أبي سعيد على كتاب الإشراف، دراسة وتحقيق، 8 مخطوط.
(4) قراءات في فكر الكدمي، 170.
(5) بيان الشرع، 253/5؛ قراءات في فكر الكدمي، 32. الإمام أبو سعيد الكدمي: حياته وآثاره، 44.
(6) مرجع سابق.
(7) الجامع المفيد، 62/2؛ بيان الشرع، 293/25، 294.
(8) الإمام أبو سعيد الكدمي: حياته وآثاره، 44.

وفاته:

أمَّا تاريخُ وفاته فلم أجدْ فيما اطَّلعت عليه من مراجعَ تُحدِّد زمنَ وفاته، وإنما تَذْكر المكانَ الذي دُفن فيه رَحِمَهُ اللَّهُ وهو بلدَتُه: العارض «إلا أنَّه إلى سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة للهجرة على قيد الحياة؛ إذ توجدُ شهادةٌ عنه يعود تاريخها إلى تلك السنة»[1].

مؤلفاته:

ترك الإمامُ أبو سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ ثروةً علميةً مميَّزةً؛ بحيث أصبحت مؤلَّفاته محلَّ اهتمامٍ واعتمادٍ لدى العلماء المحقِّقين. فلا يكادُ يخلو كتابٌ من ذِكر آراءِ هذا العَلم الجليل، ومن أهمِّ ما ألَّف:

(1) **كتاب الاستقامة:**

ألَّفه الإمامُ أبو سعيدٍ للردِّ على ابنِ بركة ومن تابعه فيما يتعلَّق بموقفهم في قضيَّة عزلِ الإمام الصلت بن مالك، فقد تبرَّأ العلامةُ ابنُ بركة من موسى بن موسى وراشد بن النضر؛ حيث اعتبرهُما باغيين بخروجهما على الإمام الصلت، فما كان من أبي سعيدٍ إلَّا أن تصدَّى للردِّ على هذا الرأي، وأيَّده على ذلك جماعةٌ من العلماء، فألَّف كتابَ الاستقامة لهذا الغرض. لكنَّه توسَّع في تأصيل الوَلاية والبراءة، وأطالَ النَّفَس في بيانِ حقيقة هذين المبدأين حتى أصبحَ معتمَداً لمن جاء بعده؛ حيث كان هذا الكتابُ محلَّ إعجابٍ وتقديرِ العلماء. وفي هذا يقول نور الدين السالمي رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وكتابُ الاستقامة لمفتي الأمَّة ومنقذها من الظلمة أبي سعيد محمد بن سعيد الكدميّ، ألَّفه في الردِّ على من خالفَ سيرةَ السلف في الحُكم على بعض الخارجين في زمان الصلت بن مالكٍ، وأوسعَ فيه القول، حتى خرج عن المقصود وصارَ كتاباً مستقِلًّا في أصول الدين، تحتارُ فيه الأفكار، وتَقصُر عن دَرْك كُنهِه الأنظار، فصار بركةً عامَّةً، ونعمةً خاصَّة بأهل الاستقامة، وقد أَطْبَقَ المشايخ قديماً وحديثاً على الثناءِ عليه مع ما فيه من طُولٍ، غيرَ أنَّ تحتَ ذلك الطُول فوائدُ، وتحت كلِّ حرف فرائدُ...»[2].

وقد طُبع الكتابُ بوزارة التراث والثقافة في ثلاثة مجلَّداتٍ.

(2) **كتاب المعتبر:**

تناولَ هذا الكتابُ كذلك أحكامَ الولاية والبراءة، إضافةً إلى مسائلِ الطهارة، وشيءٍ من أحكام الصلاة، وهو شرحٌ وإيضاح لجامع ابن جعفر، يقول الإمام السالميُّ: «وكتابُ المعتبَر

(1) البطاشي: إتحاف الأعيان، 223/1.
(2) السالمي: اللمعة المرضية، 22.

لأبي سعيد ـ أيضاً ـ اعتبَر فيه الآثار، وتعقَّب به جامعَ ابن جعفر، ففصَّل المجمَلات، وأوضح المشكِلات»[(1)].

وطُبع الكتابُ بوزارة التراث والثقافة في أربعةِ أجزاءٍ. وأصلُ الكتاب يقع في تسعة مجلَّدات، ولم يصل إلينا سوى مجلَّدين فحسب كما يقول نور الدين السالمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(2)].

(3) **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد:**

وهو عبارةٌ عن فتاوى لأبي سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قام بجمعها وترتيبها العلَّامة سرحان بن سعيد الأزكويّ. وطُبع هذا الكتابُ بوزارة التراث والثقافة في خمسة مجلَّدات.

(4) **الزيادات على كتاب الإشراف:**

وهو عبارةٌ عن حاشيةٍ على كتاب الإشراف لابن المنذر محمّد بن إبراهيم النيسابوريّ من أئمّة الشافعية في القرن الثالث الهجري، وكتابُ الإشراف، كتابٌ في الفقه المقارَن جمعَ فيه مؤلِّفُه أقوالَ الصحابة والتابعين وعلماء المذاهب الأربعة، فوضعَ أبو سعيدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك على هذا الكتاب تعليقاتٍ تتضمَّن آراءَ المذهب الإباضيِّ مع بيان رأيه المختارِ لديه، ولا يزالُ الكتاب مخطوطاً، توجدُ منه ثلاثُ نسخٍ بمكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيديّ تحت رقم: 784، و340، و1353 ونسخ بمكتبة وزارة التراث والثقافة.

المبحث الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة وبيان أقسامها

تمهيد:

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ إنما شُرعت لتحقيق مقاصدَ نبيلةٍ، وأهدافٍ سامية مرادَة لمشرِّعها الحكيم ﷻ، فقد ثبت ذلك بالأدلَّة القطعيَّة، ومن تلك الأدلَّة:

- أنَّ اللّه سبحانه نصَّ في محكم كتابه أنَّه لا يفعلُ شيئاً عبثاً؛ حيث يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۞ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الدخان: 38، 39].

ويقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون: 115].

- كما بيَّن ﷻ أنَّ المقصود من إرسال الرسل هو الرحمة بعباده، كما في قوله سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107].

---

(1) السالمي: اللمعة المرضية، 23.

(2) مرجع سابق.

- وبيَّن كذلك أنَّ المقصود من الصوم هو تحصيلُ الوقاية من الآثام في قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]. إلى غير ذلك من الآيات.

أمَّا من السنة النبوية: فقد وردت أحاديثُ كثيرةٌ تدلُّ على المقاصدِ والحِكم المرادة للشارع، ومن تلك الأحاديث:

- قولُه ﷺ: «**إنما جُعل الاستئذان من أجل البصر**».
- وقوله عليه السلام: في الهرَّة: «**إنها ليست بنجَس؛ إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافات**».
- وقوله: «**لولا أن أشقَّ على أمَّتي لأمرتهم بالسواك عند كلِّ صلاة**».
- وقوله: «**يا معشرَ الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوَّج؛ فإنَّه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء**».

ولِذا، فقد اعتمد الصحابة رضي الله عنهم على المقاصد في كثيرٍ من الأحكام:

- منها أنهم جمَعوا القرآن الكريم في مُصحَف واحدٍ مراعاةً لحفظ الدين؛ وذلك بحِفْظ دستور هذه الأمَّة وهو القرآن، فهو مصدرُ الأحكام.
- ومنها أنهم ضمَّنوا الصُّنَّاعَ لحفظِ أموال الناس من الضياع.

فاعتبارُ المقاصد الشرعية محلُّ إجماعٍ بين الصحابة.

ومع الأهمية الكبرى التي يتمتَّع بها فنُّ مقاصدِ التشريع؛ إلَّا أنَّ المتقدِّمين من الأصوليِّين والفقهاءِ لم يُفْرِدوا له مؤلَّفاتٍ تتناولُ مسائله، وتُجلِّي جوانبَه بحثاً وتحقيقاً وتأصيلاً، وإنما كانوا يتناولونه في مباحثِ أصول الفقه كمباحث القياسِ ضمنَ مسالكِ التعليلِ خاصَّةً مسلك المناسبة، والاستحسانِ، والمصلحةِ المرسلة، وسدِّ الذرائع، والتعارض والتراجيح، حتى جاء العلَّامة الشاطبيُّ فأفرد له مبحثاً مستقلًّا حيثُ خصَّص الجزءَ الثاني من كتابه: «الموافقات» لموضوع مقاصد الشريعة بحثاً وتحليلاً، ثمَّ جاءَ الطاهر بن عاشور فألَّف كتابَه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وممَّن كتب في هذا الموضوع من المعاصرين علَّال الفاسيّ؛ حيث ألَّف: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، والدكتور يوسف حامد العالم في كتابه: «المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية»، والدكتور محمد سعد اليوبي في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية». ولا يزال هذا الموضوع بحاجة إلى دراسات متعدِّدة تُجلِّي جوانبَه المختلفَة، وتُظهر محدّداته وضوابطه، وتبيِّن مزاياه.

التعريف بمقاصد الشريعة:

التعريف اللغويّ: يتكوَّن هذا المصطلح من كلمتين هما: مقاصد، و: الشريعة.

أمَّا المقاصد: في اللغة فجَمْعٌ مفـرَدُه: مقصَد بفتح الصاد، مصدرٌ مِيمِـيٌّ، وفعلُه: قَصَدَ يَقْصِدُ ثلاثـيٌّ، والمصدَر منه: قَصْـدٌ، والقصد في اللغة يأتي لعـدّة معان منها: اسـتقامَةُ الطريق، ومنها التوسُّط وعدم الإفراط والتفريط، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ ﴾ [لقمان: 19][1].

وأمَّا الشـــريعة: وفعلها: شَـرَعَ، فترد لمعانٍ متعدِّدة، منهــا: مورِد الماء الذي يشـرعه الناس فيشـــربون منه ويَســقون، ومنها الطريق المســتقيمُ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾، ومنها ما سنَّ اللّهُ من الدين وأَمَرَ به، ومنه قوله ﷻ: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية: 18][2].

التعريـــف الاصطلاحي: لم يَرِد عن العلمــاء الأوائل أصوليّيــن وفقهاءَ تعريــفٌ واضحٌ ودقيقٌ لمقاصد الشريعة بحيث يكون جامعاً مانعاً، وإنما اكتفَوا بالتعبير ببعض الألفاظ الدَّالة على التفاتهم لمراعاةِ المقاصد الشــرعيَّة في فهم النصوص والأحكام، كالمصلحة، والحكمة، والعلَّة، والمفسَدة، ونحوها من الألفــاظ والمصطلَحات الدَّالة على ذلــك المفهوم، ومع أنَّ الإمامَ الشــاطبيَّ يُعَدُّ أكثرَ المهتمِّين ببحث المقاصد، وأوَّلَ من أفــرد له مؤلَّفاً تناول فيه مباحث هذا الفنّ المتعلِّقة به؛ إلَّا أنَّه لم يَرِدْ عنه تعريفٌ بحدِّه.

أمَّا في الوقت المعاصــر فقد كان ذلك موضعَ اهتمــامٍ بالغٍ للعلمــاء والمفكِّرين المعاصرين، فعرَّفه كلٌّ منهم بتعريف، وحدَّه بحدٍّ يراه ـ بحسب اجتهاده ـ أقربَ إلى بيان الماهية، وأدقَّ من حيث الجمعُ والمنعُ، ومن تلك التعريفات ما يلي:

- تعريف العلَّامة الطاهر بن عاشــور: «المعانــي والحِكم الملحوظة للشــارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة»[3].
- تعريف علال الفاسيّ: «هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[4].
- الدكتور اليوبي: «المعاني والحِكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»[5].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة: قصد.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة: شرع، 59/8.

(3) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 251.

(4) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 3.

(5) د. اليوبي؛ محمد بن سعيد: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، 37.

- الخادمي؛ نور الدين: «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتِّبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكَماً جزئيَّةً، أم مصالحَ كليةً، أم سماتٍ إجماليةً، وهي تتجمَّع ضمن هدفٍ واحدٍ هو تقريرُ عبودية الله ومصلحةِ الإنسان في الدارين»[1].

ويُستفاد من خلال هذه التعريفات وغيرها أنَّ المرادَ بمقاصد الشريعة: هو ما أراده الشارع الحكيم من مصالح ومنافعَ تعودُ على عباده من خلال تشريعه للأحكام، فتُحَقِّق صلاحَهم في الحال، وفلاحَهم في المآل.

أقسام مقاصد الشريعة:

تنقسم مقاصد الشريعة إلى عدّة أقسام باعتبارات مختلفة:

أ ـ باعتبار المصالح التي وردت بالمحافظة عليها، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ **ضرورية:** ويرادُ بها المقاصدُ اللازمةُ التي لا بُدَّ من تحصيلها؛ بحيث يختلُّ نظام الحياة باختلالها، ويؤدِّي خرقُها إلى فسادٍ عظيم في الدنيا والآخرة، والمقصودُ باختلال نظام الحياة بأنْ تصيرَ أحوالُ الأمَّة شبيهةً بأحوال الأنعام؛ بحيث لا تكونُ على الحالة التي أرادها الشارع منها[2].

والمقاصد الضرورية خمسةٌ، كما نصّ على ذلك جماعة من الأصوليين منهم الغزالي حيثُ يقول: «ومقصودُ الشرع من الخلق خمسةٌ: أن يَحْفَظ عليهم دينهم، ونفسَهم، وعقلَهم، ونسلَهم، ومالهم»[3].

2 ـ **حاجية:** ما تكونُ الأمَّة بحاجةٍ إليها بحيثُ لو فُقِدت لأوقَع ذلك في المشقَّة والحرجِ والضيقِ، لكنَّه لا يقعُ موقعَ الضروريّ، كالمعاملات فإنَّ الله شرَعها لحاجة الناس إليها، وإلَّا لوَقعوا في حرجٍ ومشقّةٍ[4].

3 ـ **تحسينية:** قال عنها الطاهر بن عاشور: «هي ما كان بها كمالُ حال الأمّة في نظامها حتى تعيش آمنةً مطمئنَّةً، ولها منظرُ المجتمَع في قرار بقيَّة الأمم، حتى تكونَ الأمَّة الإسلامية مرغوباً في الإدماج فيها أو التقريب منها»[5].

فالمقاصدُ التحسينية هي الأخذُ بمكارم الأخلاق، وتجنُّب الرذائل.

---

(1) د. الخادمي؛ نور الدين بن مختار: علم المقاصد الشرعية، 17.

(2) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 210؛ د. جغيم نعمان: طريق الكشف عن مقاصد الشارع، 28.

(3) الغزالي: المستصفى، 251.

(4) الشاطبي: الموافقات، 326/1. د. الخادمي: علم المقاصد الشرعية، 86.

(5) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 215.

ب ـ باعتبار مرتبتها في القصد: تنقسم إلى قسمين:

الأول: مقاصدُ أصلية: وهي ما كانت مقصودةً بالأصالة من تشريعِ الأحكام، ويُراد بها مقاصدُ الشـارع في الحفاظ على الضروريَّات الخمس، وهذا النوع من المقاصـدِ التي لا حَظَّ للمكلَّف فيها كما يقول الشـاطبيّ، يريد بذلك أنَّه لا اختيار للمكلَّـف فيها: وإنما تجبُ عليــه على جهة الإلزام؛ لأنها راجعةٌ إلى حفظ تلك الضروريات التي تستقيم الحياة بها، ولذا طولب المكلَّف بإيقاعها سواء وافقت ميْلاً نفسـيّاً منه أم لم توافِقْ، وسـواء كان في إيقاعها تحقيقُ حظٍّ عاجـلٍ أم لم يكُن، فهو مطالَبٌ بها على أيَّة حالٍ.

الثاني: مقاصـــد تبعيّةٌ: ويرادُ بها ما جُعل للإنســان فيها حريَّة الاختيار بيــن الفعل والترك، فيحصل له منها ما جُبل عليه من الاستمتاع بالمباحات وسدِّ الحاجات، وِفق حدود الشرع وضوابطه، وهي ترجِع في مجملها إلى الحاجيات والتحسينيات[1].

ج ـ باعتبار الشمول لها ثلاثة أقسام:

الأول: مقاصـــدُ عامَّةٌ: ويرادُ بهــا الأهــدافُ والحكَمُ التي قصدَها الشــارعُ فــي جميع أحوالِ التشريع، فلا تختصُّ بمجالٍ دون آخرَ، ولا ببابٍ دونَ غيرِه من أبوابِ التشريع، فهي القضايا الكليةُ، والأهدافُ العامَّة كالتيسير، ورفع الحرج، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

الثاني: مقاصدُ خاصَّةٌ: وهي المقاصد المتعلِّقة ببابٍ معيَّنٍ من أبواب التشريع كمقصد الشارع في المعاملات، أو في العبادات، أو في الجنايات.

الثالث: مقاصد جزئيّة: ويــراد بها المقاصد المتعلِّقة بمســألة معينة، فهي مختصَّة بمســألة خاصَّة دون غيرها كالزكاة مثلاً، والسَّلَم، والإجارة، ونحوها[2].

3 ـ المراد بالتخريج لغة واصطلاحًا:

التخريج في اللغة: مأخوذٌ من الفعل خَرَّج، يقال: خــرّج الغلامُ لَوحَه تخريجاً: إذا كتَبه فترك فيه مواضعَ لم يكتبها، وتخريجُ الراعية المربّع: أن تأكل بعضَه وتترُك بعضه، وعامٌ فيه تخريجٌ: أي خصبٌ وجدبٌ، أو إذا أنْبَتَ بعضَ المواضع ولم يُنْبت بعضاً[3].

---

(1) الشاطبي: الموافقات، 134/1، د. اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية، 353. د. جغيم: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، 34.

(2) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 251. د. جغيم: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، 26.

(3) لسان العرب، مادة: خرج، 40/5.

أمَّا في الاصطلاح فالمرادُ به:

- استخراجُ الحُكم بالتفريع على نصّ الإمام في صورٍ مشابهة، أو على أصولِ إمام المذهب كالقواعد الكليَّة التي يأخذ بها من الشرع أو العقل من غير أن يكونَ الحُكم منصوصاً عليه من الإمامِ[1].
- أو: استنباط الأحكام من القواعد، أو إخراجُ جزئيات القاعدة من القول إلى الفعل[2].

ولا يقوم بذلك الاستنباطِ إلا مجتهدُ المذهب، أمَّا من هو دونَه فلا يحقُّ له ذلك كما يقول الإمامُ القطب: «يجوز لمجتهِد المذهب، وهو القادر على استنباط الأحكام من نصوص إمامه والتخريجِ على قواعده أن يُفتيَ بما يستخرجُه من إمامه؛ لوقوعِ ذلك في الأعصار متكرِّراً شائعاً من غير إنكار بخلافِ غيره، وإن لم يقدِر على الاستنباط وتبحَّر في مسائل إمامه؛ أفتى بها لا باستنباطٍ»[3]. ومما لا شكَّ فيه أنَّ الإمام أبا سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما يمتلكه من قدرة علمية فائقة؛ يُعَدُّ في مقدِّمة القادرين على الاستنباط والاستخراج، وقد استقرأ هذا العلَّامةُ أصولَ من تقدَّمه من جهابذة الإباضية، فخرَّج أقوالهم بناءً على تلك الأصول؛ ولِذا فكثيراً ما يُعبِّر عن ذلك بقوله: «صحيحٌ خارجٌ على مذاهب أصحابنا»[4]، وقوله: «وكلُّ هذه الأقاويل خارجةٌ في قول أصحابنا»[5]، وقوله: «يخرُج في معاني قولِهم»[6].

المبحث الثالث: مدى اعتماد الإمام أبي سعيد على مقاصد الشريعة في تخريجاته من خلال زيادته على الإشراف

بما أنَّ الإمامَ أبا سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُعدُّ من حذَّاق العلماء وجهابذتهم؛ فلا بدَّ أن تكونَ له بصماتٌ ظاهرةٌ في الْتِماس أسرار التشريع وعِلل الأحكام التي يُتبيَّن من خلالها كمالُ حكمتِه جَلَّ، ولطفُ علمِه، فمقاصدُ الشريعة الإسلامية تمثِّلُ روحَ التشريع الإسلاميّ وأهدافها العامَّة، ولا يمكنُ أن يغيبَ عن ذهن المجتهد ذلك البُعد المقاصديُّ أثناءَ استنباطه للحكم الشرعيّ، أو الترجيح بين الأدلَّة.

وتظهرُ النظرة المقاصديَّة للإمام أبي سعيدٍ الكدميّ واضحةً جليّةً في سائر مؤلَّفاته، واكتفي بالتمثيل لذلك من خلال زيادته على كتاب الإشراف على النحو التالي:

---

(1) المدخل لمذهب أحمد، 53، نقلًا عن قراءات في فكر الكدمي، 148.
(2) تقريرات الشربيني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 22/1.
(3) أطفيش محمد: شرح النيل، 493/17.
(4) أبو سعيد: الزيادة على كتاب الإشراف، ورقة 57، مخطوط.
(5) أبو سعيد: الزيادة على كتاب الإشراف ورقة، 66، مخطوط.
(6) الكندي: بيان الشرع، 223/20.

أ ـ من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظُ النفس، ويعدّ كلية المقاصد الشرعية الثانية من المقاصد الضرورية التي نصَّ عليها جماعة من الأصوليين، وقد اعتمدَ أبو سعيد رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا المقصد في كثيرٍ من الفروع الفقهية، ومن أمثلة ذلك ما ورد في باب الاحتكار، فقد ذهبَ ابن المنذِر إلى أنَّه لا احتكار إلا في الطعام؛ لأنَّه قوتُ الناس، دون سواه، فتعقَّبه أبو سعيد بقوله: «هذا صحيح ـ إن شاء الله ـ، غير أنَّ الاحتكارَ قد يقع في الملبوس لستر العورة، ولإقامة الصلاة، وفي المشروب لإحياء النفس عن الضرورة من الظَّمأ، وفي المركوب عن الانقطاع...»[1].

فالحكمة من تحريمِ احتكار المشروب هي خوفُ الضرر محافظةً على النفس الإنسانية من الوقوعِ في الهلاك، وهذه النظرة المقاصدية من أبي سعيدٍ اعتمَدت على أدلَّة كثيرة من الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ... ﴾ [الإسراء: 33] وقوله ﷻ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: 93]، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: 195].

إلى غير ذلك من الآيات التي تنفي على هذا المقصد الشرعيِّ الأصيل مراعاةً لحقِّ النفس في الحياة والسلامة والكرامة، فإزهاقُها من دون مبرِّرٍ فيه مناقَضةٌ صريحةٌ لتكريم الله لها، ومضادَّة بيِّنة للبُعْدِ المقصديِّ، والهدفِ الشرعي بايجابِ المحافظة على النفس البشرية.

أمّا الأحاديث النبوية المعزِّزة لاعتبار هذا المقصد فأكثرُ من أن تحصى لعلّ من أبرزها قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**أكبر الكبائر الإشراك بالله، وقتل النفس...**».

ومن أمثلة اعتبار أبي سعيدٍ لهذا المقصدِ الشرعيِّ ما ورد في الحامل والمرضِع إذا خافتا على ولدهما فأفطرتا هل عليهما الإطعام، أو القضاء، أو هما معاً، يقول أبو سعيد: «معي أنه يخرج في معاني قولِ أصحابنا في الحامِل والمرضِع إذا صارتا إلى الحدِّ الذي تخافان فيه على ولدهما إذا صامتا أنَّ لهمَا أن يُفطرا ويقضِيا إذا أمِنتا على ولديْهما، وتهيَّأ لهما ذلك، ولا يشبه عندي قولهم معنى إطعامٍ عليهما، وإنما يُشبه معنى عذرهما معنى عذْرِ المريض عندي، إن لم يكن أرخَصَ عندي؛ لأنهما إذا خافتا على ولديْهما الضررَ خفت عليهما أن لا يجوزُ لهما الصومُ»[2].

فقد شبَّه أبو سعيد الحاملَ والمرضِعَ بالمريض في وجوبِ القضاء على كلٍّ منهما؛ لحصول العذر الموجب للإفطار بجامعِ خوفِ الضرر على النفس في كليهما، فكما أنَّ المريض تجبُ عليه المحافظة على نفسه من التَّلف والهلاك؛ فكذلك الحاملُ والمرضِعُ تجب عليهما المحافظة على ولديهما من الهلاك؛ إذ المحافظةُ على النفس من مقاصد الشرع الضرورية.

(1) أبو سعيد: الزيادة على الإشراف، ورقة 69، مخطوطة رقم 1526، مكتبة وزارة التراث والثقافة.

(2) الزيادة على الإشراف نقلًا من كتاب بيان الشرع، 202/20.

ب - من المقاصد الضرورية في الشريعة حفظُ المال، ولحفظه وسائلُ عديدةٌ منها: منعُ تبذيره، والحجرُ على المبذِّر، ومراعاةً لهذا المقصد الشريف يقول أبو سعيد: «نعم ما وقَع عليه اسم الفساد والتبذير لغير حقٍّ، ولا فضيلة، ولا بيعٍ لازمٍ؛ فهو محجورٌ، وإذا كان محجوراً في الله فعلى أولي الأمرِ أن يحجروه على ما عليه إذا قدَروا على ذلك وعلِموا، وقد مضى القولُ في حَجْر المال في حال ضَياعه، وكلُّما وقعَ عليه الضياع فهو محجورٌ لموضِع الضياع»[1].

فالمنعُ من التبذير، والحجرُ على المبذِّر كلٌّ منهما حكمٌ شرعيٌّ ثبت في الكتاب العزيز، فالله ﷻ يقول: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: 26، 27].

فقد نهى الحقُّ سبحانه عن التبذير، ووصفَ المبذِّرين بأنهم إخوانُ الشياطين.

ويقول ﷻ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [النساء: 5]. والحكمةُ من مشروعيّة الحَجر هو المحافظة على الأموالِ؛ لأنها خُلقت للانتفاع بها، فنهت الآيةُ الكريمة عن إعطاء السفهاءِ الأموالَ حتى لا يعرّضونها للضياع بسوء تصرُّفهم؛ ولذا يقول أبو سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ اعتباراً بهذه الحكمة، واعتماداً على هذا المغزى الشرعي: «وكلُّما وقع عليه الضياع فهو محجورٌ لموضع الضياع». ويطالب أبو سعيد أولي الأمر أن يقوموا بتنفيذ هذا المقصَد الشرعيِّ ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، اعتباراً بأهميته حيث يمثِّل ضرورةً من الضرورات الخمس التي يجب المحافظةُ عليها.

ج - التيسير ورفع الحرج من المقاصد الشرعية العامَّة، فهو شاملٌ لجميع أبواب الشريعة، فكلُّ ما يؤدِّي إلى مشقَّةٍ زائدةٍ في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مالاً؛ فإنَّه مرفوعٌ شرعاً، وهو مقصَدٌ مقطوعٌ به لتضافُر الأدلَّة الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهَّرة على اعتباره؛ ولذا فقد اعتدَّ أبو سعيد بهذا المقصد في كثير من تخريجاته، مراعياً للظروف المناسبة والشروط اللازمة لتطبيقه مَبْدَأً من المبادئ المقاصدية ذاتِ الأهمية القصوى، فعندما أَورد ابنُ المنذر حديثاً عن النبي ﷺ ونصّ عبارته: ثبت عن النبي ﷺ أنه أوتي بجنازة ليصلي عليها، فقال: «عليه دين؟»، فقالوا: نعم، ديناران، فقال: «أترك لهما وفاءً؟». قالوا: لا، قال: «فصلُّوا على صاحبكم»، فقال أبو قتادة: هما عليّ يا رسول الله، فصلَّى عليه رسول الله ﷺ، تعقب أبو سعيد على ذلك بقوله: «الله أعلم إن كانت الرواية صحيحةً، فذلك خاصٌّ في ذلك الميِّت، وليس من كان عليه دينٌ لم يترك له وفاءً فهو كافرٌ[2].

(1) الزيادة على الإشراف، ورقة 271، مخطوط رقم 1526، وزارة التراث والثقافة.

(2) يريد به كفرَ النعمة لا كفرَ الشرك؛ ولذا صحَّ بعد ذلك بلفظ العصيان.

وهـذا حديـثٌ مخالـفٌ لكتـاب الله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة: 286]، ويخرج ـ أيضاً ـ إن كان صحيحاً على وجه تعظيم حقوق الله.... ولعلَّه له معنى غير ما حضرَنا»[1].

ويقول بعد كلام: «قد مضى القولُ في الرواية ـ أي السابقة ـ ولا يصحُّ معنا أنَّ النبيَّ ﷺ يحكُم على الهالك بعصيان إذ لم يتـرك وفاءً، وهذا خلاف الكتاب والسـنة، إلَّا أن يخصَّ بعينه لعِلمٍ قد علِمه النبيُّ منه أو لمعنى، وليس مَن تركَ دَيناً ولم يترك له وفاءً كان عاصيًا، لا نعلم في هذا قولَ أحدٍ من أهل العلم»[2].

وذلك؛ لأنَّ مبنى الشـريعة الإسـلامية على التيسـير ورفعِ الحرج، وقد دلَّت على هذا المقصَد آياتٌ كثيرةٌ، منها قَولُه ﷻ:

- ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة: 286].
- ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: 7].
- ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج: 78].
- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: 185].
- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡ﴾ [النساء: 28].

ومن أحاديث المصطفى ﷺ:

- **«إنَّ الله وضع الحرجَ».**
- **«إنَّ هذا الدِّين يُسْرٌ».**

ولهذا كلِّه وقفَ الإمامُ أبو سـعيدٍ تجاهَ هذه الرواية وقفةَ تأمُّلٍ جعلَته يشـكِّكُ في صحَّتها، ومع فرَض التسـليم بصحَّتها وثبوتها؛ فالحديثُ لا بُدَّ من تأويله على الوجه الذي لا يصادم آياتِ الكتاب العزيز وسـنَّةَ رسـولِه ﷺ الناصَّة على رفع الحرج ودفع المشـقَّة، فالله لا يخاطِب العبادَ بما يشقُّ عليهم، والروايةُ السـابقة تقتضي التكليف بما لا يُطـاق، والتكليفُ بما لا يطـاق يمثِّل أقصى أنواع المشقَّة، وأرفعَ درجات الحرج على المكلَّف.

وفي مسألةِ الجنب الذي يخشى البرد على نفسه إذا اغتسل، يقول أبو سعيد: «...وأشدُّها ـ أي الأقوال ـ ما قال: إنَّ عليه الغسـل ولو مـات، وهذا ما لا يخرج عندي على معنـى الأصول؛ لأنَّ الله تبارك وتعالى لم يكلِّف أحداً فوقَ طاقته، وهذا يقتضي أنَّه حمل عليه فوق طاقته»[3].

---

(1) الزيادة على الإشراف، ورقة 258، مخطوط رقم 1526، وزارة التراث والثقافة.

(2) مرجع سابق، ورقة 259.

(3) الزيادة على الإشراف نقلاً من بيان الشرع، 100/9، طبع وزارة التراث والثقافة.

فقد شدَّد النكير على من يقول بوجوب الغسل عليه مع وجود تلك المشقَّة المهلِكة؛ لأنَّه مصادمٌ بهذا القول لمقصَدِ الشارعِ من التيسـير على العباد رحمةً ورأفةً بهم، فاليسرُ والسهولةُ سِمَةٌ بارزةٌ في أحكامِ الشريعة.

هذه النظرةُ المقصديَّة لا تقتَصر على فئة من المكلَّفين، بل هي نظرةٌ عامَّة تَشـمل الجميعَ كما يرى أبو سعيدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، وتظهرُ هذه النظرةُ من خلال ترجيحه في من سافرَ لمعصيةٍ، هل له أن يقصُر أوْ لا؛ حيث رجَّح القصر إذ يقول: «والقول الأول عندي أصحُّ ـ أي أنَّ له القصرَ؛ لأنَّه مسافرٌ ـ ؛ لأنَّ أهل المعاصي داخلٌ عليهم ولهم حُكم الشريعة، كما تلزمهم واجباتها، كذلك لهم رخصُها»[1].

وذلك؛ لأنَّ خطابَ اللّه ﷻ في اعتبار هذا المقصَد جاء عامّاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقـرة: 185]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحـج: 78]؛ فوجبَ حملُه على العموم فلا يتناول المطيعَ دون العاصي.

د ـ دفع الضرر وإزالته هدف من أهداف التشريع، تدلُّ عليه آيات من كتاب اللّه منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ﴾ [البقرة: 231].
- وقوله ﷻ : ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ﴾ [النساء: 12].

ومن السنة النبوية ما روي عنه ﷺ أنّه قال: «**لا ضرر ولا ضِرار**».

وقد اسـتنار أبو سـعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا المقصَد في كثيرٍ من الفـروع الفقهيّة، وعلَّل بـه كثيراً من الأحكام الشرعية، فالحِكمة من النهي عن بيعِ المرءِ على بيع أخيه الوارِدِ في الحديث الشريف: «**لا يبع بعضكم على بيع بعض...**»؛ هي خشيةُ وقوعِ الضرر كما نصّ على ذلك إذ يقول: «...؛ **لأنَّه من الضرر، ولا ضرَر ولا ضِرار في الإسلام**». كما ينصُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنَّ الحكمةَ من مشروعية الشُّفعة هي دفع الضرر حينما يقول: «... إنما أصلُ ما جُعل له الشـفعة بما يدخل عليه من الضرر، وكان ضررُ المقاسـمة وما يتولَّد من ذلك في الشـركة في المشاع أولى أو أشـدَّ من جميع الضرر، وكان هذا أولى بالشفعة، فهي ثابتةٌ لا نعلم اختلافاً فيها»[2].

وفي المسـح على الخُفَّيـن يرى رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّه حُكمٌ قد نُسـخ فلا يُعمـل به إلَّا إنْ ألجـأت المكلَّفَ الضـرورةُ؛ فحينئذ يُترخَّـص له في هـذا الحكم مراعـاةً لهذا المقصَـد الشـرعيِّ الجليل؛ حيث يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكلّ ما رَوَوه عن النبيِّ ﷺ من الأمر.. فممكن ذلك عندنا قَبلَ نسخه، وغيرُ ممكن بعد نسـخه، إلَّا أن يفعلَ فاعلٌ على معنى الضرورة من البردِ أو ما يشـبهه من العلل، فلعلَّ ذلك ينساغ

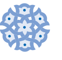
(1) الزيادة على الإشراف نقلًا عن بيان الشرع، 100/14.
(2) الزيادة على الإشراف، ورقة 64، مخطوط رقم 1526، وزارة التراث والثقافة.

في بعض قول أصحابنــا...»، ثمَّ قال بعد كلام: «كلّ هذا لا معنى لــه إلَّا على ما وصفْنا من وجوب الضرورة بعد ثبوت النسخ... فإنَّ الضرورة مصروفَة، وقَبول الرخصة على هذا أفضل»[1].

هـ ـ المقاصد التحسينية ثابتة بالأدلَّة والنصوص الشرعية الكلية والجزئية، ومدعَّمة بالقرائن والمعطيات الشــرعية المختلفَة، فقد راعت الشــريعةُ هــذا الجانب كما راعت جانــبَ الضروريات والحاجيات، ومن المعلــوم أنَّ مراعاتها لهذَا النوعِ من المقاصد فيــه دلالةٌ واضحةٌ على كمال هذه الشريعة الغرّاء، وسموِّ تشــريعها، ومن خلال تتبُّع الفروع الفقهية التي بحثها أبو سعيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ نجدُه قد راعى هــذا الجانبَ المقصديَّ في كثيرٍ مــن تلك الفروع، ومن ذلك أنَّ صاحبَ الإشــراف حكى خلافَ الفقهاءِ في حُكم البول قياماً، فتعقَّبة أبو ســعيدٍ بقوله: «كلُّ ما قيــل في هذا فهو خارجٌ معي علــى معنى المبالغة في الأدب، وثبوتِ ما يحســن من الأخلاق، وكلَّما بالغ الإنســانُ وذهب بنفســه إلى حســن الأخلاق للّه؛ كان أرجى له أن يُتمَّ اللّه عليه نعمَه، ويصرف عنه نقمه»[2]. فهو يدعُو إلى الأخذِ بمكارم الأخلاق، ويربــط ذلك بنَيل النِّعم، وصرفِ النقم منه ﷻ، حتى يرتقيَ المســلمُ في ســلَّم المعالي لتكتملَ شــخصيَّته من جميع الجوانب، وتُصقَلَ بمكارم الأخلاق ومحاسنِها؛ ولذا يقول المصطفى ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ: «**إنما بُعثت لأتمِّم صالحَ الأخلاق**».

ويعلِّقُ أبو ســعيدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الحديث المرويِّ عن الرســول ﷺ: «**إذا أُقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تســعَوْن، ولكن ائْتُوها وأنتم تمشــون وعليكم الســكِينة والوقار**» بقوله: «... ويخرج معنى قول الرســول ﷺ في هذا على معنيين: معنــى أنَّه أراد ذلك من الأخلاق الحســنة، وهو من أخلاق المســلمين، وقد قال اللّه: ﴿ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا ﴾ [الفرقان: 63]، وقــال: ﴿ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًا ﴾ [لقمان: 18]. فالأخذُ بمحاسنِ الأخلاق هو من رعاية أحسنِ المناهج، وسلوكِ أفضلِ السُّبل، وبه يتحقَّق التزيين والتحسين في الصِّفات والأفعالِ للأفرادِ والمجتمعاتِ.

هذه هي مقتطفاتٌ ســريعةٌ، ونقاطٌ موجَزةٌ تُعبِّر عن مدى اهتمام الإمام أبي سعيدٍ ـ بصفَته علماً من الأعلام المجتهدين ـ للنظرة المقصديَّة التي لا بُدَّ من مراعاتها في كلِّ عصرٍ.

(1) الزيادة على الإشراف، نقلًا من كتاب الشرع، 115/8.
(2) سيد سابق، 48/7.

خلاصة بحوث الندوة

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ هذه الندوةَ ناقشت الكثير من القضايا المتعقلّة بنشأة وتطوّر التأليف في القواعد الفقهية، في النتاج الفقهيّ العُمانيّ أساساً، مقارنةً بنظيره ممَّا أنتجه علماء الإسلام في هذا الميدان العلميّ الهام، وخرَجت الندوة بخلاصاتٍ تساهم في البناء الفكريّ والحضاريّ للمجتمع الإنساني، وهو هدفٌ أصيلٌ تتبنّاه وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، وتسعى إلى تحقيقه، كما أنَّ هذه الندوةَ تربط العطاء الحضاري الإسلامي قديمَه بحديثِه، وتصلُ بين ماضٍ تليدٍ، وحاضرٍ مُشرقٍ، ومستقبَلٍ طموحٍ؛ ليكون نبراساً لأجيالنا المتعاقبة، ومرآةً تعكس مدى ما تتمتّع به من إرثٍ فكريٍّ وعلميٍّ.

إنَّ القواعدَ الشرعية، فقهيةً وأصوليةً، كانت ولا تزال تشكّل منظومة الشرع الخالد، والتي بها يُستنبَط الحكمُ الشرعيّ من أدلّتها التفصيلية، دالّة على مرونة التشريع الإسلاميّ على مرِّ العصور.

وقد جاء في هذه الندوة الآتي:

- تأتي ندوة تطوّر العلوم الفقهية في عُمان لتكشف عن الجهود العلميّة والفقهيّة التي قام بها العلماء العُمانيون؛ حيث بيَّنت أنّ علماء عُمان قد ساهموا مساهمةً فعَّالة في حركة الفقه الإسلامي، دراسةً، وتأصيلاً، وتقعيداً، وتأليفاً.
- كان القرن الرابع الهجريّ هو العصرُ الذهبي للاجتهاد وتقعيدِ القواعد وصياغتها صياغةً مقبولةً، وكان البدءُ في التدوين والتقعيد أواخرَ القرن الثالث الهجري.
- وقد أكَّدت بحوثُ الندوة أنَّ الأحكامَ الشرعية قد شُرِعت لمقاصدَ وغاياتٍ، وأنَّ ذلك قد ثبت بأدلَّة قطعية من الكتاب العزيز، والسنة النبوية المطهرة.

- لم تُوضَع القواعدُ الشرعية الأصولية والفقهية جملةً واحدةً، بل تنامت الكتابات فيها عَبر مسيرِ الفقه الإسلامي على أيدي كبار الفقهاء، بعد أن مرَّت عبر مراحل التداول والصقل والتحرير، ثم اعتُمدت قاعدةً.

- إنَّ فهم القواعد الشرعية؛ الأصولية والفقهية، يساعِد على فهم منهاج الفتوى، ويُعين المفتي على اكتساب ملَكة فقهية قويّة تمكّنه من تخريج الفروع بطريقةٍ سليمةٍ، فهذه القواعدُ ضروريَّةٌ لاستنباط الحلول للوقائع المتجدِّدة؛ ولذلك فهي أمرٌ لا بدَّ منه للقُضاة والمفْتين.

- تكون القواعد الشرعية يقينيَّة عند استمدادها من الكتاب العزيز، والسُنَّة الشريفة، واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلِفة.

- تُعدُّ القواعدُ الأصوليةُ مرتكَزاً للفقيه في تقعيده واستنباطاته واجتهاده وفتاواه؛ فهي ترسم له معالمَ الفقه، وتختصر له الطريق للاستنباط والاستخراج الفقهيِّ، وإنَّ ما يراه البعض من أنها تمثِّل جوانبَ نظريةً في عمومها فقط؛ يحتاج إلى نظرٍ، من حيثُ إنَّ هذه القواعدَ قد أثمرت ثمارها العمليّة في زمن تفعيلها في الصدر الأوّل من تاريخ الأمّة. وما شهدته الأمّة بعد ذلك من ركود في هذا الجانب لا يعني ضُعف هذا العِلم، بل يُطلب من المجتهدين تفعيلَ الأصول وتحريكَها على أرض الواقع.

- المنظومَة الأصولية ابتعدت شيئاً فشيئاً عن واقع الحياة، بسبب مبالغَتها وتركيزها على الجانب البيانيّ اللغويّ؛ ولذلك تأتي أهميّة القواعد الفقهية لتطوير هذه المنظومة بما يتواكب مع حركة الحياة، لملامسة القواعد الفقهية حركةَ المجتمع، وإدراكِها لمقاصد الشرع من دون الإخلالِ بالآلة اللغويَّة، أو إهمالِ القواعد الأصولية.

- وقد درست الندوةُ القواعدَ والضوابطَ الفقهية، وبيَّنت أنَّ هذين المصطلحين قد مرّا بالتطوُّر في الاستعمال، فبَعد أن كان لا يُميَّز بينهما كثيراً؛ وصل التعريف إلى نوعٍ من الاستقرار، فعُرِّفت القاعدةُ الفقهية بأنها: «أمرٌ كلّيٌّ أو أغلبيٌّ ينطبق على جزئيات كثيرة تُفهم أحكامهُا منه». وأمّا الضابط فيختلف عن القاعدة الفقهية من حيثُ كونُه يضمُّ فروعاً في باب واحدٍ. بينما القاعدةُ تجمع أبواباً شتى.

- هناك علاقةٌ بين القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية؛ حيث إنَّ كلاهما يُعتبر قضايا كليةً أو أغلبيةً، كما أنَّ غايتَهما واحدةٌ، وهي الوقوفُ على مقاصد الشارع في الوقائع والحوادث.

- إنَّ المتتبع للقواعد الفقهية يجد منها ما يَشتمل على مقاصدِ الشريعة، مثل:
  - قواعد تتعلَّق بموضوع المصلحة والمفسدة، كقاعدة: «التكليف كلُّه إمَّا لدرء مفسدةٍ أو لجلب مصلحةٍ، أو كلاهُما معاً».
  - قواعدُ تتناول موضوعَ رفعِ الحرج، كقاعدة: «المشقَّة تجلب التيسير».
  - قواعد تتعلَّق بمآلات الأفعال ومقاصِد المكلَّفين، كقاعدة: «المقاصد معتبَرةٌ في التصرُّفات»، وقاعدة: «الأمور بمقاصدها».
  - قواعدُ تتعلَّق بإزالة الضرر، كقاعدة: «**لا ضرر ولا ضِرار**».
- القواعدُ الفقهية المشتملةُ على المقاصد أثَّر على الفروع الفقهية؛ ولذلك ينبغي للفقيه أن يستوعبَ هذه القواعدَ، حتى يتمكَّن من تخريج الفروع تخريجاً سليماً. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نأخذ قاعدة: «الضررُ يزال»، فمن تأثيرها على الفروع ما أوجبَهُ الفقهاء من احترامِ الحقوق القديمة من منافعَ وتصرفاتٍ ومَرافقَ. ولو لم يكن في أيدي أصحابها وثائقُ ثابتةٌ؛ لأنَّ في إزالتها إضراراً بهم، ما لم يثبت إحداثُها بطريقٍ غير مشروعٍ، أو يكون فيها ضررٌ بحقوق العامَّة.
- لم يُعطِ المتقدّمون تعريفاً محدّداً للمقاصد الشرعية، وإنما عبَّروا عنها ببعض الألفاظ الدالَّة على التفاتهم لمراعاتها في فهمِ النصوص، كالمصلحة، والحكمة، والعلَّة، والمفسدة، ونحوها. وقد عمل المتأخِّرون على إعطاء تعريفاتٍ للمقاصد الشرعية. وهي وإن اختلفتْ في ألفاظها لكنَّها تؤدِّي إلى معنى واحدٍ يمكن تعريفُها به، وهو: «ما أرادهُ الشارع الحكيم من مصالحَ ومنافعَ تعودُ على الناس من خلال تشريعه للأحكام، فتُحقِّقُ صلاحَهم في الحال، وفلاحَهم في المآل».
- ومقاصدُ الشريعة جاءت مراعيةً لضرورات الناس وأمورِهم الحاجية والتحسينية، وقد تكونُ أصليةً وتبعيةً، ومنها ما يراعي عمومَ أحوال التشريع، ومنها ما يتعلَّق ببابٍ من أبواب الفقه.
- ودرست الندوة بشيء من التفصيل المصلحةَ؛ لأهميتها في تجديد الاجتهاد الفقهي، وقد بيَّنت البحوثُ أنها كلُّ معنىً قام به قانون الشريعة، وحصلَت به المنفعةُ العامَّةُ في الخليقة، ودرءُ المفسدة يعدُّ ذاتُه مصلحةً.

والمصالح هي وِجْهَةٌ ملازمةٌ للمقاصد؛ ولذلك تنقسم إلى نفس أقسام المقاصد من حيث قوّتُها، وهي المصالح الضروريّة، والمصالح الحاجيّة، والمصالح التحسينيّة، وكذلك من حيثُ العمومُ والخصوصُ، وتأتي أيضاً عامَّةً كليَّةً، أو خاصّةً جزئيّةً.



وتنقسم من حيث تحقُّقُ الحاجة إلى:

المصلحة القطعيَّة: وهي التي دلَّت عليها أدلَّة من قِبل النص الذي لا يحتملُ التأويلَ. وما دلَّ العقلُ على أنَّ في تحصيله صلاحاً عظيماً.

المصلحة الظنيّة: وهي ما دلَّ عليه دليلٌ ظنيٌّ من الشرع، أو ما اقتضى العقلُ ظنَّه منهَا.

المصلحة الوهميّة: وهي التي يُتخيَّل فيها صلاحٌ وخيرٌ، وهو عند التأمُّل ضرٌّ، إمَّا لخفاءِ ضرره، وإمَّا لكون الصلاح مغموراً بفسادٍ.

- وتأتي المصلحةُ من حيث شهادةُ الشرع لها: إمَّا معتبرةً، وإما مَلغيّةً، أو يسكُتَ الشرعُ عنها فهي المصالحُ المرسلَة. وما يُبنى من الأحكام على المصالحِ المرسلة يتبدَّل ويتغيَّر عند تغيُّر هذه المصالح بتغيُّر الزمانِ والمكانِ، وعند تعارضِ المصلحة والمفسدة يقدَّم أرجحُهما.
- إنَّ مراعاةَ المقاصد والغايات مقدّمٌ على مراعاة وسائل إقامتِها، وقد برزَ هذا في اجتهاداتِ كثيرٍ من الفقهاء، وسلفُهم في ذلك أميرُ المؤمنين عمرُ بن الخطاب ﵁؛ حيثُ اعتبرها في كثيرٍ من اجتهاداته، وقد وافقَه في بعض هذه الاجتهادات جميعُ الفقهاء، ووافقه بعضُهم في شيءٍ منها.
- لا تصحُّ دراسةُ الجزئيات بمعزلٍ عن الكليات التي توجِّهُها، ولا دراسةُ الفروع بعيداً عن القواعد. وإنَّ كثيراً من القصورِ في الاجتهاد ناشئٌ من تحكيم الجزئيات المفرَدة المقْتَطَعة عن سياقها، على حساب الكليَّات، والاقتصارِ على الظاهر من دون النظرِ في المقاصد.
- تُعتبر اللغة العربية وعاءَ الشريعة، وقد جاء بها كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ؛ لذلك لا بدَّ من دراسة اللغة العربيَّة والتعمُّق في بحثها؛ حتى يتمكَّن الفقيهُ من تحصيل مَلَكَة الاجتهاد.
- أكَّدت الندوةُ على رُوح الفقه الإباضي، الذي يتميَّز بخاصيَّة الفقه المقارَن منذ نشأته الأولى، وشَهِد القرنُ الرابعُ النُّضج في الدراسات الفقهية؛ وبالتالي يعدّ الفقه الإباضيُّ من أسبق المدارس التي اعتنت بهذا الجانب، إن لم يكنْ أسبقَها.
- وُجد في المدرسة الإباضية خطٌّ متواصلٌ من التطرُّق للقواعد الفقهية وضوابِطها، انطلاقاً من علماء المدوَّنة في البصرة، وفي هذا الخطِّ وُجدت نقاطُ ارتكازٍ بين الفترة والأخرى عند كبار علماء المذهب، كالأئمَّة: ابن بركة، وأبي سعيد الكدميِّ، وعامر بن علي الشماخيِّ، وأبي يعقوب الوارجلانيِّ، وأبي القاسم البراديِّ، وأحمد بنِ سعيد الشماخيِّ، وعبدِ العزيز الثمينيِّ، وسعيدٍ بن خلفان الخليليِّ، والقطبِ محمد بن يوسف اطفيّش، ونورِ الدين السالميِّ، وخلفانَ ابنِ جميلٍ السيابيِّ، رحمهم الله تعالى.

- ومن نماذج الفترة التي درســتها الندوة، الإمامُ أبو ســعيد الكدمي ﵁، الذي تميَّز منهجه بتجــاوز مَضيــق المصطلحات إلى فَســيح النظر، وعُمق الفكر المنســجم مــع قواعد الفقه والشــريعة، وتُعتبر تخريجاته حلقةً من حلقاتِ تطوُّر التشريع الإسلامي عند الإباضية. وهذه التخريجات هي من بابِ تخريجِ الفروع على الفروع، فهو بعد أن يذكُر آراءَ السابقين؛ يَظهَر له من ذلك رأيٌ آخر، وذلك معنى التخريج عنده. ويدخُل هذا في مســألةِ جواز إحداثٍ قول ثالثٍ بعد الاختلاف في المسألة على قولين.
- ومن أهمِّ مؤلَّفات الكدميِّ: «الاستقامة»، و«المعتبر»، و«زيادات الإشراف».
- وأَبــرزت الندوة أيضاً دورَ أبي محمّــد عبد الله بن بركة البهلويّ ﵁، الــذي يعدُّ من أوائل وأوسع من ألّف في القواعد الشرعية؛ الأصولية والفقهية، على نطاقِ العالم الإسلامي خلال القرن الرابــع الهجري. فقد ألَّف كتابــه «الجامع» لتأصيل القواعد والتفريــع عليها، وألَّف كتاباً كاملاً في قاعدة واحدة وهي: «العادة محكّمة» سماه: «التعارف».
- ومن منهجِه التزامُه في كثير من القواعد بالاستدلال لها من دلائلِ النقل والعقل. وكان يلمِّح إلى القاعدة مع كثيرٍ من الفــروع التي يراها تندرِج تحت قاعدتــه؛ ليؤكِّد على أصله الذي سار عليه في إنشاء الفروع.
- والندوةُ أيضــاً ربطت بين طلّاب العلم وبيــن مآثر أئمَّتهم الســالفين، وحثَّتهم على مواصلة الدراســة والبحث والتأليف في مجــالات العلوم المختلفــة، وعلى وجهِ الخصــوص: العلوم الفقهية، وأنَّ عليهم أن يُدرِكوا أنَّ هذه العلومَ تحتاج إلى مزيدٍ من البحث؛ حتى تستطيعَ أن تواكب التغيُّر الحضاريَّ المتجدِّد في الحياة.

